DR M. SMITS VAN WAESBERGHE S.J.

DE GEEST VAN SINT IGNATIUS IN ZIJN ORDE

UITGEVERIJ HET SPECTRUM UTRECHT

DE GEEST VAN SINT IGNATIUS IN ZIJN ORDE

DE GEEST VAN SINT IGNATIUS

BIBLIOTHEEK VAN WETENSCHAP EN CULTUUR

U H S U

UITGEVERIJ HET SPECTRUM

UTRECHT

Dr M. SMITS VAN WAESBERGHE S.J.

DE GEEST VAN SINT IGNATIUS IN ZIJN ORDE

BWEC

UITGEVERIJ HET SPECTRUM

UTRECHT

VOORWOORD

De Bulle, waardoor Paus Paulus III aan de Stichting van Ignatius van Loyola, de „Societas Jesu", recht van bestaan gaf, draagt als onderschrift:

„Gegeven te Rome, bij Sint Marcus,
in het 1540ste jaar sinds de Menswording des Heren,
op de 27e September,
in het 6e jaar van Ons Pontificaat."

Vier eeuwen scheiden ons dus weldra van de Geboortedag der Sociëteit van Jezus. Hierin ligt de naaste aanleiding tot het verschijnen van dit boek. Wij vieren een Eeuwfeest en dit eist op de eerste plaats de herdenking van het historisch gebeuren, dat daaraan ten grondslag ligt. Herdenking vraagt bezinning. Tot nieuw en levendig besef van de taak, die Ignatius van Loyola onder Gods beschikking ten uitvoer bracht door de stichting van de Sociëteit van Jezus, wil dit boek een opwekking zijn.
Een meer verwijderde aanleiding lag voor den schrijver in de omstandigheid, dat over Ignatius' geestelijke nalatenschap, de Geestelijke Oefeningen, de Constituties van zijn Orde, zijn Brieven en andere geschriften, geen omvangrijke Nederlandse literatuur bestond. Met name over de Constituties. De Nederlandse bewerking van Peter Lipperts „*Zur Psychologie des Jesuitenordens*", verschenen in het jaar 1914 onder de titel „*Het Jezuïtisme*", is bijna het enige wat hierover in de laatste decennia het licht zag. Toch blijven zowel de Geestelijke Oefeningen als hun rechtstreekse verwerkelijking tot de religieuze levenshouding, die wij in de Constituties aantreffen, onze aandacht vragen. Deze bladzijden mogen dit bewijzen.
Over de opzet en inhoud van dit boek zal in de Inleiding nog voldoende gezegd worden. Steunend op de Geestelijke Oefeningen en vooral op de ignatiaanse Constituties, tracht dit boek de ignatiaanse ordegeest in samenvatting weer te geven.
De opdracht van dit boek zou kunnen luiden: „*Aan Vader Ignatius.*" Eerbied, dankbaarheid, liefde jegens den Stichter der Sociëteit hebben den schrijver er toe bewogen deze bladzijden samen te stellen. Mogen zij den lezer tot diezelfde gevoelens stemmen: dit is zijn vurige hoop en hartgrondige wens.

INLEIDING

Dinsdag de 15e April van het jaar 1539 had in het huis bij de Torre del Melangolo, waar de in Rome reeds overal bekende „vreemde Priesters" — „Preti pellegrini" — woonden, een eenvoudige plechtigheid plaats. Een van hen, Magister Faber, las de Heilige Mis en om het altaar lagen de tien anderen, mannen van ongeveer dezelfde middelbare leeftijd, eerbiedig neergeknield. Toen het ogenblik gekomen was, waarop zij de Heilige Communie ontvangen zouden, wendde Magister Faber zich tot hen en stelde een vraag. Hij vroeg, of zij zich door de band der gehoorzaamheid wilden binden, om, als dit aan God behagen zou en de Paus daaraan zijn goedkeuring hechtte, aldus een ordegemeenschap te stichten, en of ieder hunner voornemens was, zich als lid bij deze gemeenschap aan te sluiten. Over het antwoord op deze vraag hadden de gezellen veertien dagen nagedacht. Zij hadden om licht gebeden, met elkander overlegd, het voor en tegen overwogen. De stilte in de kleine kapel werd spoedig verbroken: op de gestelde vragen gaven allen een bevestigend antwoord. Daarna communiceerden zij uit de hand van Magister Faber [1]).

Dit besluit der elf Preti werd nog dezelfde dag in een officieel aktestuk vastgelegd. Het luidt aldus: „Voor den almachtigen God en de gelukzaligste Maagd Maria en het gehele hemelse hof verklaar ik ondergetekende N., dat ik na gebed en rijp overleg uit eigen beweging tot het inzicht gekomen ben en met het oog op de lof van God en het voortbestaan der Sociëteit het voor beter houd, dat de gelofte van gehoorzaamheid in haar worde afgelegd; en dat ik wel doordacht mij aangeboden heb — echter niet onder gelofte of onder enige andere verplichting — om in dezelfde Sociëteit te treden, als zij door den Paus wordt goedgekeurd, wat God moge geven. Tot herinnering aan dit besluit — waarvan ik erken, dat ik door een weldaad van God daartoe gekomen ben — ga ik nu, ofschoon alleronwaardigst, met hetzelfde besluit ter Heilige Tafel. Dinsdag 15 April 1539." Onder dit aktestuk lezen we de volgende namen: Caçres, Johannes Coduri, Laynez, Salmeron, Bobadilla, Paschasius Brouet, Petrus Faber, Franciscus, Ignatius, Symon Rodorici, Claudius Jaius [2]).

Dit stuk is de geboorteoorkonde der Sociëteit van Jezus. Een

Het beleg van Pampeluna

vluchtige terugblik op de levensloop van hem, die de geestelijke ontwerper was van dit plan en van het begin af de leider der compagni, Don Iñigo López de Loyola, zal ons hiervan overtuigen.

LOYOLA EN MANRESA

Maandag, de 20e Mei 1521, bij de bestorming der stad Pampeluna, was Iñigo, die met zijn broer Don Martín in het leger van Don Antonio Manrique de Lara, hertog van Nájera en onderkoning van Navarra, dienst had genomen, en tegen de raad van

al zijn makkers er bij den gouverneur der stad met heldenmoed op aangedrongen had de burcht aan de Franse overrompelaars niet prijs te geven, gevallen. Gevallen in die zin, dat door de kogel die het linkerbeen verwondde en het rechter verbrijzelde, door de pijnlijke behandeling, die er op volgde, met als eindresultaat een verkeerd gezet en vergroeid been, zijn ijdele ridderdromen als rook vervlogen. Van dat ogenblik af begon Iñigo een nieuw leven te leiden. Niet zonder reden noemde hij zichzelf „el nuevo soldado de Cristo", de nieuwe soldaat van Christus [3]).

Het verhaal van zijn bekering is bekend. In de „Lotgevallen", die hij dertig jaar later aan Pater Gonçalves dicteerde, heeft Iñigo de psychologische hoofdmomenten van dit proces zelf verteld en zo voor ons bewaard. Het wondere werk van God in zijn ziel kunnen wij van dichtbij gadeslaan. De vrome lectuur, die hij las, een Castiliaanse bewerking van het Vita Christi van Ludolf van Saksen en van de Legenda Sanctorum aurea van Fra Jacopo da Voragine, begon hem te boeien. Wat vooral zijn verbazing wekte was het merkwaardige feit, dat als hij zich aan wereldse gedachten overgegeven had, een onbevredigd gevoel bij hem opkwam; overwoog hij echter, wat hij doen moest om de misslagen, die hij bedreven had, uit te boeten en nam hij zich voor om blootsvoets naar Jeruzalem te pelgrimeren, van kruiden te leven, de boetedoeningen te verrichten, die de heiligen gedaan hadden, dan vond hij niet alleen op het ogenblik zelf troost daarin, maar ook als hij de gedachte had laten varen, bleef er een gevoel van blijde voldaanheid in zijn ziel hangen. Hierop zon zijn reflexieve geest, totdat hij op zekere dag een „ontdekking" deed. Hij begreep, dat zijn ziel door „verschillende geesten" bewogen werd, dat de goede gedachten van God, de slechte van den duivel kwamen. Dit alles maakte een diepe indruk op zijn ontvankelijk gemoed. Hij vroeg zich af: „Wat zou er gebeuren, als ik zou doen, wat de H. Franciscus deed, en wat de H. Dominicus deed?" Dan stelde hij zich weer moeilijke en afmattende dingen voor, hij maakte grootse plannen en zijn besluit was steeds: „De H. Dominicus deed dit en daarom moet ik het ook doen; de H. Franciscus deed dit en daarom moet ik het ook doen." Op zekere nacht verscheen hem in zijn slaap O. L. Vrouw met het Goddelijk Kind. Uit dit gezicht putte Iñigo een diepe troost en de kracht om aan iedere bekoring van het vlees weerstand te bieden. Acht maanden duur-

de deze tijd van innerlijke verlichting en vertroosting, terwijl hem één gedachte voortdurend bezighield: aanstonds na zijn genezing naar Jeruzalem op bedevaart te gaan, te vasten en zich te geselen en die boetewerken te verrichten, die een hart, dat van de liefde Gods ontvlamd is, voor God wil doen [4]).

In deze stemming en met dit voornemen verliet de edelmoedige bekeerling, waarschijnlijk omstreeks half Maart van het volgend jaar, het vaderlijk slot. Hij sloeg de weg naar Barcelona in, waar hij een schip hoopte te vinden, dat hem naar het Heilig Land zou brengen. Gezeten op een muilezel en met weinig geld op zak trok hij niet zonder avonturen door de steden Oñate, Navarrete, Logroño, Tudela, Saragossa, Lérida en bereikte na een reis van zes of zeven dagen de druk bezochte, boven op een rots gelegen bedevaartplaats Montserrat. Daar legde hij na drie dagen voorbereiding bij den Fransen benedictijn Fray Guan Chanones een geschreven levensbiecht af en openbaarde hem zijn toekomstplannen. Hij droeg hem op zijn dolk en degen als ex-voto's aan het ijzeren hek voor het Mariaheiligdom in de basiliek op te hangen. Hier verwisselde hij van kleding. Zijn riddercostuum gaf hij aan een bedelaar en hij trok de pelgrimsplunje aan, die hij te Igualada gekocht had, een breed afhangende rok van ruwe stof, een reisstaf en een veldfles. In deze livrei — „las armas de Cristo", zoals Iñigo haar noemde — hield hij in de nacht van 24 op 25 Maart, terwijl de kerk met pelgrims gevuld was en er gebeden en gezangen weerklonken, voor het genadebeeld van Maria zijn „vela de armas", zijn wapenwacht, iets wat zijn hooggespannen ridderidealen hem hadden ingegeven [5]).

In plaats van de reis naar Barcelona voort te zetten, sloeg Iñigo in de vroege morgen van het feest van O. L. Vrouw Boodschap, na de Heilige Communie ontvangen te hebben, te voet de stille zijweg in naar een klein, afgelegen stadje, Manresa. Op 26 K.M. afstand van Montserrat lag het in een rotsachtige omgeving aan de oevers van de Cardoner. Wat had Iñigo tot dit besluit bewogen? In de „Lotgevallen" geeft hij zelf een reden aan. Hij wilde voorkomen, dat hij op de drukke weg naar Barcelona reizigers ontmoeten zou, die hem zouden herkennen. Daarom nam hij het besluit om zich gedurende enige dagen in een hospitaal te verbergen; bovendien hoopte hij zo de gelegenheid te vinden om in een boek, dat hij met zorg bij zich droeg en dat hem veel ver-

troosting gaf, enige aantekeningen te maken [6]). Enige dagen! Maar Iñigo bleef in Manresa tien maanden lang! Wat was de reden van dit langdurig verblijf? Verschillende verklaringen zijn er gezocht om hieraan een aannemelijke uitleg te geven. Wat er van zij, veilig mogen we aannemen, dat Iñigo zijn reis naar Barcelona onderbrak op een bijzondere ingeving en onder de bijzondere leiding van God.

Want in Manresa, in het hospitaal van de Heilige Lucia, in het Dominikanerklooster, bij de familie Amigant, bij Ferrera gedurende zijn ziekte tijdens de winter, waarschijnlijk ook in een grot niet ver van Montserrat [7]), onderging Iñigo zijn eigenlijke bekering. God Zelf greep zijn ziel aan, die nog „blind" was, en behandelde den onervaren boeteling zoals „een schoolmeester zijn leerling" [8]).

De voornaamste indrukken en verlichtingen tekende Iñigo op, en die aantekeningen vormen de hoofdinhoud van het boek der Geestelijke Oefeningen. Eerst genoot Iñigo een vredige zielestemming, vooral wanneer hij in de kerk der Dominikanen de Hoogmis of de Vespers bijwoonde. Daarna wisselden de ogenblikken van vertroosting en troosteloosheid elkander af. Zó plotseling verliet hem soms de troost, dat hij dit vergeleek met een mantel, die van zijn schouders gerukt werd. Hierop volgde een periode van de bitterste gewetensangsten, zó hevig en fel, dat bekoringen van zelfmoord zijn ziel beslopen. In een ogenblik van kwellende zieleangst schreeuwde hij uit: „Help mij, Heer, want bij de mensen vind ik geen geneesmiddel, noch in enig schepsel. Als ik wist, dat ik het zou kunnen vinden, zou geen moeite mij te zwaar toeschijnen. Toon me, Heer, waar ik het vinden kan, zelfs al zou ik een hondje moeten nalopen, dat me het geneesmiddel geeft, ik zou het doen" [9]). Maar niets gaf hem opluchting in het benarde zielsconflict, noch een herhaalde biecht, noch urenlang gebed, noch de zwaarste vasten, noch ook de tegenovergestelde handelwijze, wanneer zijn biechtvader hem die voorschreef. Totdat op zekere dag de bevrijding kwam. Het was, „alsof hij uit een droom ontwaakte" [10]). Van dat ogenblik af was zijn ziel weer vol vertroosting. God gaf hem bijzondere verlichtingen, zodat hij soms zijn tranen niet bedwingen kon. Hij zag in een geestverrukking de Heilige Drievuldigheid als de drie toetsen van een klavier, hij drong door in het geheim der schepping, God gaf hem

een dieper inzicht in de tegenwoordigheid van Jezus in het Heilig Sacrament, dikwijls en lang aanschouwde hij met een inwendige blik de Mensheid van Christus. „De figuur, die hem verscheen, was als een wit lichaam, noch groot noch klein, maar hij onderscheidde geen afzonderlijke ledematen. Dit zag hij meer dan eens te Manresa: als hij zou zeggen twintig of veertig maal, zou hij niet durven beweren, dat het een leugen was." Ook zag hij op dezelfde wijze de Heilige Maagd. En eens, boven aan de oevers van de Cardoner gezeten en neerkijkend in de golfslag van het voortkronkelende water, ontving hij van God een zó diepe kennis van de geestelijke dingen en zóveel verlichting over de waarheden van het geloof en van de rede, dat alles hem nieuw toescheen. Zo onderrichtte God zijn leerling en bereidde hem voor op de taak, die hem wachtte [11]).

In verband met de visioenen en verrukkingen, die Ignatius in de afzondering van Manresa ontving, is de vraag gewettigd — en ook meer dan eens gesteld — of God hem ook een bijzondere verlichting schonk over het levenswerk, dat hij eens tot stand zou brengen. In een van zijn geschriften maakt Pater Nadal, een tijdgenoot van den Ordestichter, de opmerking, dat Ignatius zelf de buitengewone verlichting, die hij bij het begin van zijn bekering te Manresa ontving — waarschijnlijk is de geestverrukking aan de Cardoner bedoeld —, als reden opgaf, waarom hij de Sociëteit zó had ingericht [12]); en Pater Gonçalves da Camara deelt ons mee, dat Ignatius bij het bepalen van zijn standpunt ten opzichte van kleding, koorgebed en bedevaarten zich beriep op iets dat hem te Manresa was overkomen [13]). Waarschijnlijk is uit deze berichten de traditie ontstaan, levendig in de oude Sociëteit en ook nog door nieuwere biografen verdedigd, dat God aan Ignatius tot in bijzonderheden openbaarde, waartoe Hij hem riep, en hem ingaf, hoe hij die opdracht ten uitvoer moest brengen [14]). Andere levensbeschrijvers zijn hiertegen opgekomen. En niet ten onrechte. Want over het leven van Ignatius tot aan het jaar 1540 ligt, wat zijn toekomst betreft, zó duidelijk het voelen en tasten van een blinde, die langzaam en behoedzaam stapje voor stapje zijn weg zoekt, dat wij moeilijk een bijzondere verlichting hieromtrent kunnen aannemen. Telkens opnieuw vraagt Ignatius zich af, wat God van hem verwacht, waarheen hij nu zijn schreden richten moet [15]). Bovendien weten wij bij monde van zijn eigen tijdge-

noten, dat niemand van de Iñiguisten bij hun komst naar Rome in 1538 aan het stichten van een orde dacht [16]). Toch beroept Ignatius zich later na de stichting van zijn Orde met het volste recht op de visioenen van Manresa. Want wat God hem daar meedeelde, vooral aan de oever van de Cardoner, was een allerdiepst inzicht in de geheimen der schepping, der Menswording en Verlossing, in de grote beginselen, die het levensgebeuren beheersen. Deze beginselen, die zich onuitwisbaar griften in Ignatius' geest en hart en voortaan ook zijn leven zouden beheersen, stonden hem met bezielende kracht en klaarheid voor ogen, toen hij zijn levenswerk schreef: de Constituties van de Orde, die hij stichtte.

MONTMARTRE

De 2e Februari 1528 bereikte Iñigo de universiteitswijk van Parijs. Daar hervatte hij zijn studies, of liever, met de hem eigen energie begon hij opnieuw. Want de vorderingen, die hij in Barcelona bij Meester Ardébalo en aan de universiteiten van Alcalá en Salamanca — onder tegenwerking en teleurstelling — gemaakt had, leken hem voor een dergelijke wetenschappelijke vorming onvoldoende. Daarom zette hij zich weer op de schoolbanken neer en volgde „met de jeugd en volgens de Parijse manier en methode" aan het College van Montaigu de humaniora [17]). Na zijn eerste Vlaamse reis in 1528 nam hij in dat college zijn intrek. Rijke Spaanse kooplui uit Brugge en Antwerpen zorgden voortaan voor zijn levensonderhoud. In de herfst van 1529 vertrok hij naar het St. Barbara-college en volgde daar bij de Magisters Juan de Celaya, Jean Fernel en Juan Peña een cursus in de philosophie. In Maart 1534 behaalde hij de graad van Magister artium, nadat hij reeds in October van het vorige jaar met de studie der theologie begonnen was.

Ondertussen bleef Iñigo wat hij sinds zijn bekering was: de vurige Christus-ridder. Aan het College van Montaigu had hij aan drie studenten, Peralta, den Baccalaureus Castro en aan den Biscajer Amador, de Geestelijke Oefeningen gegeven. Dit had een onverkwikkelijke nasleep gehad, waardoor zijn persoon in opspraak gebracht was. In St. Barbara ging hij voorzichtiger te werk, maar zijn pogingen gaf hij niet op. Want er brandde iets in zijn hart,

dat hij niet bedwingen kon. Dat was de vaste wil om God te dienen en het verlangen om grote dingen voor Hem te doen. En van het begin af waren bij Iñigo die liefde en dat verlangen bijzonder expansief. Hij slaagde er in zijn beide kamergenoten, den Savoyaard Pierre Favre en den Navarresen edelman Don Francisco de Jasso y de Xabier voor zijn idealen te winnen. Nog anderen volgden. Diego Laínez uit Almazán in Castilië en Alonso Salmerón uit Toledo, de Portugees Simón Rodríguez de Azevedo en Nicolás Alfonso, een Spanjaard, naar zijn geboortestad Bobadilla del Camino in het gebied van León gewoonlijk Nicolás Bobadilla genoemd. Aan al deze mannen van edel karakter en uitmuntende aanleg gaf Iñigo de Geestelijke Oefeningen [18]). Hij leidde ze binnen in zijn geest en gedachten, hij ontvlamde ze voor zijn idealen. Zó hecht werd de band onder hen, zó fel leefden in hun hart dezelfde wensen en verwachtingen, dat ze besloten hun nieuw ideaal en levensprogram met een plechtige eed te bevestigen. Dit voornemen brachten ze ten uitvoer in de vroege ochtend van het feest van O. L. Vrouw Tenhemelopneming, de 15e Augustus 1534.

In stilte verlieten zij de stad en begaven zich naar de heuvel van Montmartre. Daar verzamelden zij zich in een kapel, O. L. Vrouw van Montmartre genaamd en vereerd om de nagedachtenis van Sint Dionysius, den eersten Bisschop-martelaar van Parijs. Daarom werd zij ook Capella de Sancto Martyrio genoemd. Zij was gelegen op de helling, waarvan men neerzag over de stad, en gebouwd op de plaats, waar volgens de overlevering Sint Dionysius en zijn gezellen de marteldood stierven. Petrus Faber, sinds drie weken de enige priester onder hen, las de Heilige Mis, en — hoogstwaarschijnlijk in de benedenkapel — legden Ignatius, de vijf gezellen en daarna Faber zelf vóór zij communiceerden hun „gelofte" af [19]).

Als wij de beschrijvingen der ooggetuigen en de berichten van Polanco en Nadal met elkander vergelijken, kunnen we vrij nauwkeurig vaststellen, wat deze gelofte behelsde en welke betekenis wij er aan moeten toekennen. Ignatius en zijn „amigos en el Señor" waren vastbesloten hun leven aan de dienst van God en het heil der zielen te wijden. Om hun plan ten uitvoer te brengen legden ze op dit plechtige ogenblik de geloften van zuiverheid en armoede af. De gelofte van armoede verstonden ze zó, dat ze na

hun studies te Parijs van hun bezittingen afstand zouden doen en in de geest van evangelische armoede en onthechting zouden leven. Ook beloofden ze, om iedere opspraak te vermijden, voor het lezen van de Heilige Mis geen vergoeding aan te nemen. Verder verplichtten zij zich onder gelofte na de voltooiing van hun studies naar het Heilig Land te vertrekken om daar aan de bekering der ongelovigen te werken en er zelfs de dood te sterven. Als zij echter na een jaar in Venetië gewacht te hebben Jeruzalem niet konden bereiken of daar niet mochten blijven, of als zij na enige tijd met meerderheid van stemmen zouden besluiten het Heilig Land weer te verlaten — ofschoon de meesten er toe geneigd waren om daar te blijven, was hieromtrent geen volledige overeenstemming bereikt —, zouden zij naar Rome gaan en zich aanbieden aan den Paus, in afwachting wat hij over hen beslissen zou. Of dit laatste voornemen deel uitmaakte van de gelofte, valt niet met zekerheid te zeggen. De berichten van Rodríguez, Laínez en Polanco lopen hier uiteen [20]).
Wat was echter de diepere betekenis van deze gelofte? Een „studentencorporatie" in het leven te roepen, een soort „missiegenootschap" of een „bond tegen de Protestanten" te stichten lag niet in de bedoeling van Ignatius en zijn gezellen. Nog minder mag men haar in eigenlijke zin „de geboortestonde van de Sociëteit van Jezus" noemen. De gedachte om bij elkander hulp en steun te vinden, om paal en perk te stellen aan de protestantse overrompeling, op de eerste plaats door een onberispelijk voorbeeld, moge Ignatius en zijn compagni voor ogen gestaan hebben, — hoofdzaak was dit echter niet. En wat de stichting van een orde betrof, van het zich aaneensluiten tot een gemeenschap, laat staan tot een ordegemeenschap, wordt in de gelofte zélf geen gewag gemaakt. Als we de betekenis van de gelofte in een enkel woord willen samenvatten, moeten we haar „een apostolische gelofte" noemen. Want ze was niets anders dan de verwerkelijking van een apostolische idee. Wat die idee zelf betreft, daarin mogen we niets anders zien dan de apostolische gedachten en idealen, die op dat ogenblik geest en gemoed van Ignatius en zijn gezellen vervulden. Die gedachten waren — we weten het uit de „Lotgevallen" — ontsprongen aan een vurige Godsliefde en Christusliefde. Uit Godsliefde verlangden ze met hart en ziel naar „de dienst van God en het heil der zielen." Hun Christus-

liefde dreef hen naar het land, waar Christus geleefd had, en naar Rome, waar Zijn Plaatsbekleder op aarde woonde. Apostolische Godsliefde en Christusliefde gaven hun deze gelofte in. Tot deze liefde had Iñigo zijn gezellen tijdens de Geestelijke Oefeningen opgewekt. Dat wij in hun gelofte niet méér mogen zien, blijkt duidelijk uit het feit, dat zij omtrent de duur en de aard van hun apostolaat in twijfel en onzekerheid verkeerden, omdat zij niet wisten, wat God met hen voorhad. Inderdaad konden zij Gods beschikking op dat ogenblik nog niet raden.

DE EEUWIGE STAD

We hebben gezegd, dat het verlangen om zich aaneen te sluiten niet de hoofdbeweegreden was van de gelofte van Montmartre en dat de gemeenschapsgedachte als zodanig daarin niet tot uitdrukking kwam. Toch was er een geest van gemeenschap, een band van samen-voelen, samen-denken, samen-willen. De tijdgenoten wijzen er op, dat de gelofte van Montmartre uit een verrassende eenstemmigheid van gedachten ontstond en dat zij de onderlinge eensgezindheid en saamhorigheid versterkte [21]). Waarom toch zouden deze apostolisch bezielde mannen op hetzelfde uur en op dezelfde wijze een beslissing voor het leven getroffen hebben, als ze niet bezield waren geweest van de gedachte s a m e n dit plan ten uitvoer te brengen? Er was een band onder hen en in zoverre deze mannen zich aaneensloten om te zamen een ideaal te verwezenlijken, dat ze later — d e z e l f d e mannen en h e t z e l f d e ideaal — in de ordegemeenschap van de Societas Jesu zouden verwerkelijken, in zoverre moeten we zeggen, dat in het uur van Montmartre de Sociëteit van Jezus in kiem althans ontstond.
Deze band was niet de persoon van Ignatius, maar de persoon van Christus. Polanco merkt op, dat de geestelijke hulp en leiding, die zij in Parijs elkander gaven, hun onderlinge liefdeband in Christus bevestigden; en in het verlangen, dat hen bezielde om het geloof te verkondigen in de heidenlanden en daar voor Christus te sterven, ziet hij de voornaamste grond, waarom zij door Gods genade in eensgezindheid volhardden, ofschoon de plannen die ze gemaakt hadden nog zo vaag en onzeker waren [22]). Terwijl zij zich na hun studies te Parijs en na hun priesterwijding,

die zij de 24e Juni 1537 te Venetië ontvingen, onder vurige gebeden en heldhaftige verstervingen op hun eerste Heilige Mis voorbereidden, verlevendigden zich deze gevoelens[23]). Zij hadden zich over het Venetiaanse grondgebied verdeeld. Ignatius, Faber en Laínez verbleven te Vicenza, in een vervallen en verlaten klooster, San Pietro in Vivarolo genaamd, Bobadilla en Broët te Verona, Le Jay en Rodríguez te Bassano, Xaverius en Salmerón te Monselice, Codure en Hoces te Treviso. In deze veertig dagen van afzondering ontving Iñigo bijzonder innige vertroostingen en verlichtingen, „alsof het iets gewoons was" [24]). Het herinnerde hem aan de genadedagen van Manresa.

Toen de tijd van voorbereiding verstreken was, verzamelden zich de gezellen in Vicenza om er hun eerste Heilige Missen op te dragen — behalve Iñigo zelf, die nog een jaar daarmee wilde wachten. Zij besloten in afwachting van scheepsgelegenheid opnieuw uiteen te gaan en zich over de universiteitssteden van Noord-Italië, Padua, Bologna, Ferrara en Siëna, te verdelen. Vóór het vertrek opperden zij de vraag, of zij aan de kleine groep geen naam moesten geven. „En toen zij overwogen hadden," zo verhaalt Polanco, „dat ze onder elkander geen hoofd hadden, dan Jezus Christus, dien alléén zij wensten te dienen, besloten zij de naam van Hem aan te nemen, dien ze als Hoofd hadden, en dat hun gezelschap „Sociëteit van Jezus" zou heten" [25]). Hier spreekt allerduidelijkst een besef van gemeenschap in Christus.

Deze vurige Christusgeestdrift en onderlinge liefde in Christus vond haar hoogtepunt op de weg naar Rome, in de kapel van La Storta, 15 K.M. voor de poorten der stad. Iñigo, Laínez en Faber hadden zich einde October daarheen begeven. Onderweg bad Iñigo met buitengewone vurigheid zijn priestergebed: dat de Madonna hem zou verenigen met haar Zoon. Datzelfde gebed had hij ook in de overweging over de Twee Standaarden gebeden. Toen had hij met aandrang Maria gevraagd, dat zij hem onder de banier van haar Zoon opnemen zou [26]). Terwijl de drie gezellen in de kleine, verlaten kapel een ogenblik rustten, raakte Iñigo in geestverrukking. Onuitwisbaar drukte hem de Vader de woorden in het hart: „Ego ero vobis Romae propitius," „Ik zal U te Rome genadig zijn." Dan verschenen hem in de geest de Vader en de Zoon, die het kruis droeg. De Vader sprak tot den Zoon: „Ik wil, dat Gij dezen als Uw dienaar aanneemt," en de

Zoon stemde toe: „Ik wil, dat gij ons dient" [27]). Na deze geestverrukking kon Iñigo over één punt niet meer twijfelen. Hij wist met volstrekte zekerheid, dat hij bij Jezus bescherming en beschutting vinden zou, wat hem ook mocht overkomen.

Tegen het einde van November 1537 bereikten Iñigo, Faber en Laínez de eeuwige stad. Dat jaar vertrok geen enkel pelgrimsschip naar Jeruzalem — wat Polanco en Laínez ondanks de oorlog, die tussen Venetië en Sultan Soliman uitgebroken was, een uitzonderlijk feit noemen [28]). Overeenkomstig hun gelofte zouden zij een jaar op scheepsgelegenheid wachten. Toen deze tijd verstreken was, riep Iñigo ook de overige gezellen naar de Eeuwige Stad.

In de Paastijd van het volgend jaar had het weerzien plaats. Omstreeks datzelfde tijdstip verlieten zij het huis van Quirino Garzoni bij de Trinità dei Monti en namen hun intrek in een gehuurd huis meer in de binnenstad gelegen. Ondertussen had Iñigo aan enige aanzienlijke personen uit de Romeinse kringen de Geestelijke Oefeningen gegeven, terwijl Faber en Laínez op last van Paus Paulus III een professoraat in de H. Schrift en de speculatieve theologie op zich hadden genomen aan de onlangs geopende Sapienza. De 3e Mei ontvingen de „poveri Preti pellegrini" uit de handen van Kardinaal Gian Vincenzo Carafa, die bij afwezigheid van den Paus de Kerkelijke Staat bestuurde, het verlof om te preken en biecht te horen. Aanstonds bestegen zij in verschillende kerken van de stad de kansel en hun vurig apostolisch woord sloeg dadelijk in. Toen brak in de zomer van 1538 een hevige vervolging tegen hen los. De Augustijnermonnik Mainardi di Saluzzo uit Piëmont was de aanstichter en tot zijn handlangers behoorden Miguel Landivar, een oude bekende der Iñiguisten, de twee Spaanse priesters Pedro de Castilla en Francisco Mudarra, die bij de pauselijke Curie in aanzien stonden, en een zekere Barrera, ook van Spaanse nationaliteit. De beschuldigingen waren vals en gevaarlijk: Iñigo was een aan de gevangenis ontsnapte ketter, die onder het mom van heiligheid met zijn gezellen het Romeinse volk trachtte te misleiden. Iñigo begreep, dat hier de eer en goede naam van hem en de zijnen op het spel stonden. Met de hem eigen energie greep hij in. Hij rustte niet, voordat een officieel proces was ingeleid. Hij vroeg een audiëntie aan en werd einde Augustus of begin September bij Paus Paulus III in Frascati toegelaten. De 18e Novem-

ber velde de governatore der stad, Benedetto Conversini, bisschop van Bertinore, het vonnis. Voor de „Theatini" — zo staat op de buitenkant van het document — kon het niet gunstiger luiden [29]. Na de storm keerde het getij. Voor de Preti pellegrini brak een tijd van voorspoed aan. Door hun voorbeeldig optreden — in de volksmond werden ze ook „Preti riformati" genoemd —, hun eenvoudige preektrant zonder enig rhetorisch vertoon, hun volksonderricht in de straten der stad, door de belangeloze hulp tijdens de hongersnood in de wintermaanden van 1538 aan de Romeinse daklozen betoond, de werken van christelijke naastenliefde, die Iñigo reeds aanstonds ondernam, wekten zij de belangstelling en de genegenheid van de bevolking der stad. Toen de Paus hun verschillende opdrachten in het vooruitzicht stelde en enige andere priesters het verlangen te kennen gaven om zich bij de Preti aan te sluiten, rees vanzelf de vraag, of ze aan hun nog altijd vage plannen niet een vastere vorm moesten geven.

DE BERAADSLAGING DER EERSTE PATERS

We hebben gezegd, dat de Iñiguisten vóór hun aankomst te Rome en zelfs in Rome nog geen ogenblik gedacht hadden aan het stichten van een blijvende gemeenschap. In de lente en voorzomer van het jaar 1539 kwamen ze bijeen om hierover te beraadslagen. Aan deze beraadslagingen moeten we een buitengewone waarde toekennen. We bezitten daarvan een vrij uitvoerig verslag. Op de rug van dit document schreef Ignatius eigenhandig: „1539. En tres meses. El modo de ordenarse la Compañía", „1539. In drie maanden. De wijze waarop de Sociëteit werd ingericht" [30]. Deze woorden geven de betekenis van dit document juist weer.
Op een avond in de tweede helft van de vasten, waarschijnlijk omstreeks 20 Maart, had de eerste vergadering plaats. Hierin werd de volgende vraag besproken: „Is het niet beter, nu wij eenmaal onszelf en ons leven aangeboden en toegewijd hebben aan Christus onzen Heer en aan Zijn waren en rechtmatigen Plaatsbekleder op aarde — die nu verder over ons beschikke en ons daarheen sture, waar wij naar zijn oordeel meer vrucht zullen dragen, hetzij dat Turken zijn, hetzij Indiërs of ketters of andere gelovigen of ongelovigen welke dan ook —, is het niet beter, dat

we zó in een gemeenschap verbonden en verenigd zijn, dat geen enkele nog zo grote afstand ons scheiden kan, of is dit soms niet zo?" De vraag was dus, of de compañeros een blijvende gemeenschap zouden vormen. Het antwoord hierop was niet moeilijk. Nog diezelfde nacht viel de beslissing: „We meenden namelijk, dat nu onze allerbarmhartigste en liefderijkste Heer zich gewaardigd had ons zo zwak en uit zoveel verschillende landen en kringen geboortig, te verenigen en bij elkaar te brengen, dat wij die door God bewerkte vereniging en gemeenschap niet vaneen scheuren, maar haar veeleer van dag tot dag bevestigen en versterken moesten, door ons tot één lichaam aaneen te sluiten, voor elkaar te zorgen en elkander op de hoogte te houden, tot groter nut der zielen. Bovendien omdat vereende kracht meer durf en volharding ten toon spreidt om moeilijke dingen te ondernemen, dan krachten die verdeeld en verbrokkeld zijn" [31]).

Deze spoedige beslissing mag ons niet verwonderen. Waartoe de Iñiguisten in deze nacht besloten, was niets anders dan een bevestiging en bekrachtiging van wat al bestond. Ze vormden reeds een gemeenschap, een gemeenschap in Christus, en onder het licht van Gods genade zagen ze duidelijk in, dat ze niet scheiden mochten, wat God verbonden had. De kern van hun beslissing lag dus niet daarin, dat zij een gemeenschap zouden vormen, maar dat de gemeenschap, die reeds bestond, een b l ij v e n d e gemeenschap zou zijn — onder voorwaarde dat de Paus hun plannen zou goedkeuren. Dit blijkt duidelijk uit de gestelde vraag en het antwoord daarop, en bovendien uit het feit, dat vóór de beslissing reeds onderscheid gemaakt werd tussen hen, die wel en die niet tot de „Sociëteit" behoorden [32]).

Na dit eerste punt kwam een tweede ter sprake. „Tijdens ons verblijf te Venetië hebben we allen een gelofte van eeuwige kuisheid en van armoede afgelegd in de handen van den Legaat van Zijne Heiligheid. Zou het nuttig zijn nog een derde gelofte af te leggen, namelijk van gehoorzaamheid aan één onder ons, opdat we des te oprechter en met des te meer roem en verdienste in alles de wil van onzen God en Heer zouden kunnen vervullen en tegelijkertijd voldoen aan de vrije beschikking en de opdracht van Zijne Heiligheid, aan wien we van ganser harte al het onze, wil, verstand, krachten enz., hebben opgedragen?" [33]). Uit de samenhang blijkt duidelijk, dat de Iñiguisten zich hier de belang-

rijke vraag stelden, of zij zich tot een o r d e g e m e e n s c h a p zouden aaneensluiten of niet. Want het punt in kwestie was, of ze behalve de geloften van armoede en zuiverheid, die ze reeds in Parijs afgelegd en in Venetië in de handen van den pauselijken Legaat, Girolamo Veralli, vóór hun priesterwijding hernieuwd hadden, ook een gelofte van gehoorzaamheid zouden afleggen. Dat het hier ging om het stichten van een orde door het afleggen van de drie religieuze geloften, blijkt duidelijk uit het verder verloop der besprekingen en uit het plechtig vastgelegde antwoord, waarvan we de vertaling aan het begin van deze *INLEIDING* gegeven hebben.

De Iñiguisten bekennen, dat ze voor de beantwoording van deze vraag niet zoveel licht van God ontvingen als de eerste maal het geval was geweest. Na verscheidene dagen gebeden en nagedacht te hebben was het hun nog niet duidelijk geworden, welke beslissing ze nemen moesten. Ze begrepen, dat daarom andere middelen beproefd moesten worden. Twee vragen werden opgeworpen: waar en hoe konden ze verwachten, dat God hun Zijn wil zou duidelijk maken. Om een antwoord te vinden op de eerste vraag vroegen ze zich af: „Wat zou beter zijn: dat we ons allen in een wildernis terugtrokken en daar dertig of veertig dagen bleven, terwijl we ons toelegden op vasten, boetedoeningen en overwegingen, om te verkrijgen, dat de Heer onze verlangens verhoren zou en Zich gewaardigen ons de oplossing van onze twijfel duidelijk in te geven; ofwel dat drie of vier in aller naam daarheen zouden moeten gaan met de bedoeling hetzelfde te bereiken; of eindelijk, in geval niemand naar de wildernis zou gaan, dat we in de stad zouden blijven, terwijl we de ene helft van de dag aan deze onze enige aangelegenheid zouden wijden — de gelegenheid om te overwegen, na te denken en te bidden zou zo ruimer en beter zijn —, en de rest van de dag aan onze gewone bezigheden van preken en biechthoren besteden?" [34]). Ze besloten tot het laatste. Toen werd de vraag omtrent het hoe besproken. Ze namen zich voor, dat ieder zich op de drie volgende wijzen geestelijk zou voorbereiden. Wie met de ignatiaanse gedachte vertrouwd is, zal hier aanstonds de leer der Geestelijke Oefeningen terugvinden [35]). Op de eerste plaats moesten allen zich in deze stemming trachten te brengen, dat ze „bij het vinden van de vreugde en vrede in den Heiligen Geest om-

trent de gehoorzaamheid, er naar zouden streven, zo goed zij konden, om van wil meer geneigd te zijn tot gehoorzamen dan tot bevelen, in geval daaruit dezelfde eer van God en lof van Zijn Majesteit zouden volgen." Vervolgens besloten ze met elkander geen ruggespraak te houden, maar alleen dát in de vergadering ter sprake te brengen, wat zij zelf onder het gebed als goed en nuttig hadden ingezien. Ten laatste zou ieder zich beschouwen „alsof hij buiten onze gemeenschap stond en niet verwachtte ooit daarin opgenomen te worden", om zodoende een zo objectief mogelijk oordeel te kunnen geven [36].

Na deze bepalingen werden in de namiddag en in de avond de beraadslagingen voortgezet. Men besloot eerst de nadelen en dan de voordelen der gehoorzaamheid te overwegen. Het is van bijzonder belang hiervan kennis te nemen, want deze redenen voor en tegen werpen niet alleen een eerste licht op de gehoorzaamheidsidee van Ignatius en zijn gezellen, maar ook op het doel en wezen van de Orde, die zij gingen stichten. Bij het tegen werd vooral de nadruk gelegd op het feit, dat de Paus hun misschien een reeds bestaande orderegel zou opleggen „met gevolg dat al onze plannen, die naar wij meenden onzen God en Heer welgevallig waren, verijdeld worden; want er zou dan niet zoveel plaats en gelegenheid bestaan om aan het zielenheil te werken, waarop we toch na de zorg voor onszelf uitsluitend bedacht zijn." Wat dit betekent zullen we later nog zien. Bij het voor kwam vooral de gemeenschapsgedachte ter sprake: „Als deze gemeenschap zonder gehoorzaamheid zou zijn, zou zij niet lang kunnen voortbestaan en in stand blijven. Dit strijdt evenwel met onze eerste opzet, namelijk om onze Sociëteit altijd te laten voortbestaan. Omdat dus een gemeenschap door niets anders beter in stand gehouden wordt dan door de gehoorzaamheid, schijnt zij voor ons noodzakelijk te zijn, ja, juist voor ons, die een gelofte van eeuwige armoede hebben afgelegd en voortdurend met drukke werkzaamheden, zowel geestelijke als tijdelijke, bezig zijn, waarbij de goede staat van een gemeenschap minder gemakkelijk gehandhaafd blijft" [37]. Ten slotte gaven die redenen de doorslag, welke voor het afleggen van een gelofte van gehoorzaamheid pleitten. Het antwoord luidde bevestigend en het ging met de plechtigheid gepaard, die we boven beschreven hebben. Na dit gewichtig besluit werden nog andere punten besproken.

De beslissingen vielen op de vierde Zondag na Pasen, de 4e Mei, op de Vrijdag voor Pinksteren, de 23e Mei, en de 11e Juni, daags voor het octaaf van Sacramentsdag. Wij kunnen ze een eerste schets van het latere Orde-instituut noemen. Onder meer werd bepaald, dat allen die in de Sociëteit zouden treden, een gelofte van speciale gehoorzaamheid aan den Paus zouden afleggen; dat ieder zich onder gelofte zou verplichten om jaarlijks gedurende veertig dagen catechismusles aan de jeugd te geven; dat de proeftijd vijftien maanden duren zou, waarvan de eerste maand aan de Geestelijke Oefeningen, de twee volgende aan een bedelreis en aan hospitaaldienst besteed zouden worden; dat de keuze van den Generaal voor het leven zou zijn en dat deze de verschillende bedieningen regelen zou. Verder nog enige bepalingen over opname en ontslag, over de armoede en over de naam der nieuwe Stichting [38]).
Uit al deze punten stelde Iñigo een ontwerp, de „vijf Capitoli", samen en legde het ter goedkeuring aan den Paus voor [39]). Nadat het document door den Magister Sacri Palatii, Tomaso Badia, onderzocht was, verkreeg Iñigo de 3e September door bemiddeling van kardinaal Gaspare Contarini een mondelinge goedkeuring [40]). Aan kardinaal Girolamo Ghinucci werd tegelijkertijd de opdracht gegeven om een bul of een breve samen te stellen. Toen braken de moeilijkheden los. Ghinucci kon zich niet accoord verklaren met het feit, dat er geen gemeenschappelijk koorgebed zou gehouden worden en de gebruikelijke algemeen verplichtende vasten en boeten zouden vervallen. Ook de bijzondere belofte van gehoorzaamheid aan den Paus vond hij overbodig. Kardinaal Bartolomeo Guidiccioni, aan wien de zaak ter beslissing voorgelegd werd, verzette zich tegen de officiële goedkeuring van een nieuwe orde. Iñigo moest hemel en aarde bewegen om een dreigend onheil af te wenden. Eindelijk brak de dag der overwinning aan. Met enige veranderingen in het ontwerp en met de beperking, dat niet meer dan zestig professen in de Orde opgenomen mochten worden, won Iñigo het pleit. De 27e September 1540, meer dan een jaar na de mondelinge goedkeuring, verscheen de bulle „*Regimini Militantis Ecclessiae*", die de eerste Formula Instituti, in het document zelf ook Regula, orderegel, genoemd, officieel goedkeurde en daarmee Iñigo's stichting, zijn Compañía de Jesús [41]).

Na verloop van enkele jaren bleek, dat in deze eerste Formula nog enige veranderingen, aanvullingen en verduidelijkingen nodig waren. De 21e Juli 1550 verscheen de bul „*Exposcit debitum pastoralis officii*", waarin Paus Julius III de tweede, aangevulde en verbeterde Formula Instituti goedkeurde [42]).
In datzelfde jaar kon Ignatius de Constituties der Orde in eerste redactie aan zijn metgezellen voorleggen.

SAMENVATTING EN VERANTWOORDING

Uit deze beschouwing over de oorsprong en eerste ontwikkeling van Ignatius' levenswerk, de Societas Jesu, volgt een allerbelangrijkste conclusie. Geen orde is wellicht zó bewust en zó beslist ontstaan uit de vastbesloten wil een gemeenschap, en meer in het bijzonder een ordegemeenschap, te vormen als de Sociëteit van Jezus. Geen toevallige samenloop van omstandigheden leidde daartoe, noch een spontaan opgevat, lang volgehouden en eindelijk verwezenlijkt plan, maar één enkel rustig besluit, stil overdacht onder het licht van Gods genade en tegelijk met menselijke omzichtigheid gewikt en gewogen. Ignatius en zijn gezellen namen dit besluit, omdat zij door de band van een gemeenschap aan de idealen, die hen vervulden — de eer van God, liefde tot Christus, het heil der zielen, een onvoorwaardelijke bereidwilligheid in dienst van het Pausdom — de hoogste en duurzaamste verwerkelijking meenden te kunnen geven. De wijze, waarop dit besluit tot stand kwam, is ongetwijfeld karakteristiek voor Ignatius en voor de geest in zijn jonge Stichting.
Het resultaat van dit onderzoek is het uitgangspunt van dit boek. De Sociëteit van Jezus is doelbewust als gemeenschap gesticht. De idee, die in deze gemeenschap tot uitdrukking komt, die haar draagt en bezielt, zullen wij in deze bladzijden trachten te ontleden en samen te vatten. Het is niet onze bedoeling haar geleidelijke ontwikkeling te schetsen, ofschoon wij op een enkele historische bijzonderheid, zoals het ontstaan der graden en de regeling der armoede, zullen moeten ingaan. Wij beschouwen de ignatiaanse orde-idee, gelijk zij als het gerijpte inzicht van den Stichter tot ons spreekt uit de Formula Instituti van 1540 en 1550, uit de Constituties, uit het Examen Generale et Particulare, dat als een eerste kennismaking van den candidaat met de Orde en

van de Orde met den candidaat bedoeld is en als onderdeel tot de Constituties behoort. Bovendien zullen wij van die gegevens gebruik maken, die tot een dieper inzicht in de ignatiaanse gedachte kunnen leiden: de Geestelijke Oefeningen, die van Ignatius' levenswerk onafscheidelijk zijn, de Lotgevallen, het Dagboek en de Brieven van Ignatius en de getuigenissen van zijn tijdgenoten.

Ook op de historische ondergrond der ignatiaanse gemeenschapsidee gaan wij niet dieper in, ofschoon het nuttig is hierop met een enkel woord te wijzen. De gilde-idee, die aan de Germaanse rechtsverhoudingen haar oorsprong ontleent, beïnvloedde ook de gemeenschapsstructuur der orden, die in de 11e eeuw en later ontstonden. Grondgedachte van deze idee, waarin een democratisch element tot uitdrukking komt, was de vrijwillige aaneensluiting om gezamenlijk een vooraf bepaald doel te bereiken. De groep zelf bepaalde de wetten en regels, die tot het doel zouden leiden, en de naleving daarvan berustte op persoonlijke toewijding en trouw. Deze kernelementen van de middeleeuwse gilden treffen wij ook in de Ordestichting van Ignatius aan. In onze lange beschouwing over de „Beraadslaging der eerste paters" hebben wij gezien, dat de Sociëteit van Jezus ontstaan is uit de vrije en eenstemmige wil tot gemeenschap der eerste compagni. De bijzondere betekenis van dit document blijkt hier opnieuw. Vervolgens lezen wij in de Formula Instituti van 1540 en 1550, dat de samenstelling der Constituties aan de „Raad" der professen voorbehouden blijft [43]). Tot de wezensbestanddelen van het ignatiaanse orderecht behoort daarom, dat bij de kern, die de idee der Orde op de meest volkomen wijze in zich belichaamt en haar vertegenwoordigt, de Societas professa, de hoogste wetgevende en besturende macht berust. In naam van dit college oefent de Generaal zijn gezag uit. Dit gezag beperkt zich tot een bestuursgezag; zijn macht is een „gewone", „afgeleide" macht. Ook verwachtte Ignatius van de zijnen een sterke persoonlijke bereidvaardigheid en individuele toewijding. Op deze persoonlijke toewijding steunt de verplichting der Constituties.

Anderzijds werd Ignatius beïnvloed door het opkomend staatsabsolutisme in Duitsland, Spanje en Frankrijk. In Spanje gold het Romeinse recht en een element van dit recht, de laat-Romeinse corporatiegedachte met haar streng autocratisch karakter, be-

gunstigde een meer gecentraliseerde en absolutistische staatsvorm. Hierbij mogen we ook niet vergeten, dat Ignatius met hart en ziel soldaat geweest was. Op grond hiervan legde Ignatius in de handen van den Generaal een uitgebreide, bijna onbeperkte volmacht, die aan de Sociëteit een monarchaal karakter geeft, eiste hij stipte volgzaamheid en gehoorzaamheid en verlangde hij hechte eenheid en eensgezindheid. Op grond ook van de corporatiegedachte zag Ignatius meer dan de ordestichters vóór hem zijn Orde als „deel" in het „geheel" der Kerk, en ongetwijfeld heeft ook deze gedachte hem er toe bewogen zijn Orde door een persoonlijke gelofte aan den Paus te verbinden.

De gilde-idee der Middeleeuwen en de monarchale staatsvorm der Renaissance hebben de ignatiaanse gemeenschapsstructuur beïnvloed. Spreken wij derhalve in dit boek over „gemeenschap", dan bedoelen wij daarmee de harmonische verbinding van beide elementen, die Ignatius er toe bracht — misschien niet geheel bewust — in zijn Orde een in vele opzichten volmaakte gemeenschapsvorm te verwerkelijken.

De opbouw der drie Delen, waaruit dit boek bestaat, is ontleend aan de aanhef der Formula Instituti van 1550. De gemeenschap, waartoe de Jezuïet behoort, is „met de naam van Jezus" getekend. Ignatius wilde daardoor tot uitdrukking brengen, dat hij zijn Orde stichtte als een *GEMEENSCHAP IN JEZUS*. Die gemeenschap is door en door apostolisch gedacht. De Jezuïet moet daarin „onder de banier van Christus' kruis strijden voor God," dienen „alleen den Heer en de Kerk, Zijn Bruid, onder leiding van Zijn Plaatsbekleder op aarde, den Paus van Rome." Ignatius stelde zijn gemeenschap onvoorwaardelijk in dienst van *KERK EN PAUS*. Het uiteindelijke doel van deze gemeenschap is God. Daarom prent Ignatius den Jezuïet in het hart, dat hij altijd God Zelf, en „vervolgens dit zijn Instituut, dat een weg is naar Hem, voor ogen moet houden." Wij zullen zien, dat wij het Instituut der Sociëteit van Jezus, haar geest en instellingen, met recht mogen noemen een *WEG NAAR GOD* [44]).

Op één punt moeten wij nog met nadruk wijzen. Dit boek neemt de gemeenschapsgedachte tot uitgangspunt. Maar juist deze gedachte vinden wij in i e d e r e orde, in i e d e r e congregatie, in i e d e r e religieuze vereniging noodzakelijk terug. De gemeenschapsgedachte als zodanig is daarom volstrekt niet speci-

fiek ignatiaans. Ook de andere idealen, die Ignatius voor ogen stonden — zijn verlangen naar de eer van God, zijn Christusliefde, zijn apostolische geestdrift, zijn toewijding aan Christus' Plaatsbekleder op aarde, zijn gedachten over de geloften van armoede, zuiverheid en gehoorzaamheid — zijn op zichzelf genomen evenmin specifiek ignatiaans. Al deze idealen berusten op de grondwaarheden van het christelijk dogma, zijn spontane uitingen van het gelovig gemoed, kernbestanddelen van de religieuze levenshouding en levensopvatting. Algemeen christelijke ideeën heeft Ignatius in zijn Stichting verwerkelijkt. Zijn Stichting is daarom in een werkelijke en zelfs in een bijzondere zin algemeen christelijk en algemeen katholiek. Geven wij derhalve over deze onderwerpen onze gedachten weer, dan bedoelen wij daarmee slechts zelden of nooit iets uitsluitend ignatiaans. Wat wij in deze bladzijden dus trachten te schetsen is de wijze, waarop Ignatius deze algemeen christelijke ideeën en gedachten in zijn Orde verwerkelijkt heeft. Wellicht komen wij dan toch nog tot de slotovertuiging, dat in de synthese, in de harmonische verbinding en samenstelling van deze algemeen christelijke elementen, de Ordestichting van Ignatius een eigen structuur, een eigen karakter, een eigen geest vertoont. Anderzijds biedt dit boek wellicht meer dan de titel vermoeden laat. Wij willen niet alleen licht werpen op de ignatiaanse ordegedachte, maar ook op de idee van het religieuze leven in het algemeen.

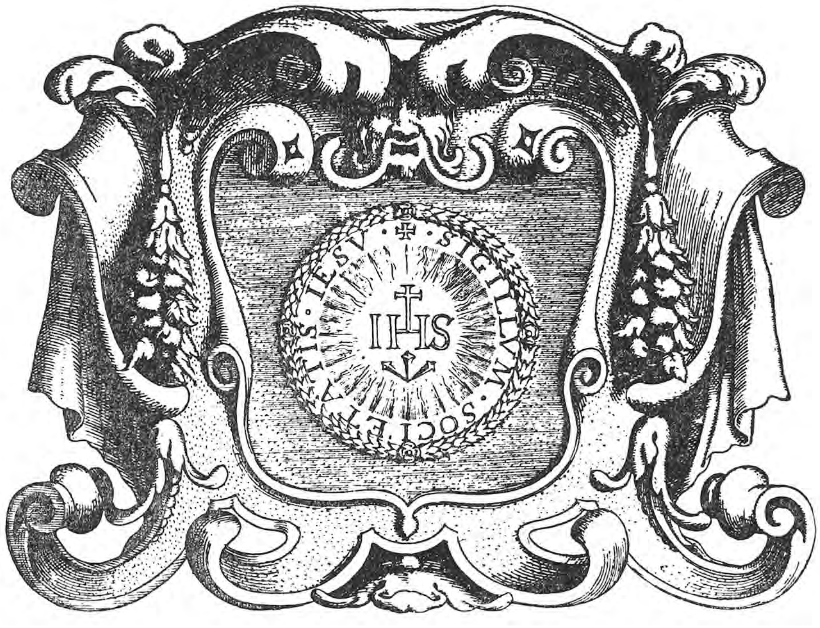
De referenties in de noten hebben wij zoveel mogelijk beperkt. Voor de wetenschappelijke verantwoording van dit boek werden die verwijzingen geplaatst, die wij volledigheidshalve niet mochten achterwege laten. Uitvoeriger waren wij enkel in het aanwijzen van de gegevens, die tot een diepere studie van de ignatiaanse idee zouden kunnen aansporen. Bij de vertalingen hebben wij getracht het origineel te laten spreken. Vooral voor de Brieven van Ignatius en Polanco met hun dikwijls stroeve, ongepolijste stijl leek het ons niet overbodig hierop te wijzen. Voor de Constituties gebruikten wij als grondtekst de officiële Spaanse tekst, goedgekeurd in de vijfde Algemene Congregatie van het jaar 1594, de zgn. textus D[45]). De redactie van deze tekst berust op een nauwkeurige vergelijking van het zgn. Autographum, textus B — na verschillende omwerkingen van Polanco uit textus a en A ontstaan en door Ignatius na de discussies van 1550—1551 nog eigen-

handig verbeterd — met de tekst goedgekeurd op de eerste Algemene Congregatie van het jaar 1558, textus C [46]). Uit eerbied voor Ignatius gebruiken wij de oorspronkelijke Spaanse en niet de vertaalde ofschoon authentiek-bekrachtigde latijnse tekst [47]). De Spaanse tekst mogen wij als het rijpe levenswerk van den heiligen, wijzen Ordestichter beschouwen. Wij voelen en speuren daarin meer rechtstreeks zijn woord, zijn gedachte, zijn persoon, de adeldom van zijn geest en hart.

De Sociëteit van Jezus is bewust als een gemeenschap gesticht. Alleen gedragen door die gedachte zullen haar geest, haar wetten, haar geestelijke zelfbezinning en actie naar buiten ten volle kunnen gedijen. Gestuwd door dat bewustzijn bezit zij een veilige waarborg voor een steeds jong en krachtig voortbestaan. Van de waarheid hiervan moge ook dit boek getuigen. Het is ontstaan uit een geest van gemeenschap, onder overleg en samenwerking. Hierdoor bezit het naar vaste overtuiging de waarborg, dat het aan zijn bedoeling en opzet enigermate beantwoorden zal. In deze overtuiging ligt bovendien, het behoeft nauwelijks gezegd, voor alle moeiten de rijkste vergelding besloten.

EERSTE DEEL

GEMEENSCHAP IN CHRISTUS



SUB CRUCE TUTA LATET

„Quicunque in Societate Nostra quam Jesu Nomine insigniri cupimus, vult sub crucis vexillo Deo militare . . .”
„Alwie in onze Sociëteit, die wij gaarne met de naam van Jezus getekend zien, onder de vaan des Kruises voor God wil strijden . . .”

Formula Instituti 1550.

I. DE NAAM

„ *„Fuit a Sede Apostolica nuncupata Societas Jesu.” (Exam. Gen., c. 1, n. 1) Ut alias partes instituti, ita et hoc nomen authoritatem accepit ab apostolica sede, principium tamen a Dei ipsius inspiratione.”*

„ „De Apostolische Stoel gaf haar de naam Societas Jesu.” (Exam. Gen., c. 1, n. 1). Zoals andere delen van het Instituut, zo ontleende ook deze naam zijn gezag aan de Apostolische Stoel, zijn oorsprong evenwel aan een ingeving van God Zelf.”

Hieronymus Nadal, *In Examen Annotationes*, Epist. Nad. IV, p. 649.

De naam, die Ignatius voor zijn Stichting koos en waaraan Paus Paulus III in de bulle van 1540 zijn goedkeuring hechtte, luidde „Compañía de Jesús”, of in zijn latijnse vertaling „Societas Jesu”. Het is van veel belang te weten, waarom Ignatius juist deze naam voor zijn Orde koos. In dit Hoofdstuk zullen we daarom de betekenis van deze naam nader trachten te ontleden.

HET GETUIGENIS DER EERSTE GEZELLEN

Over het ontstaan van de naam „Societas Jesu” heeft ons niemand zo uitvoerig ingelicht als Polanco, sinds 1547 Ignatius' secretaris, de man die bij het opstellen van de Constituties en het beantwoorden der correspondentie zijn onbeperkt vertrouwen genoot. Polanco's getuigenis is bijzonder waardevol, omdat hierin niet één van Ignatius' tijdgenoten spreekt, maar allen te zamen. Want Polanco was iemand van buitengewone nauwgezetheid: bij allen, die hem over een gebeurtenis nadere inlichtingen konden geven, ging hij te rade, hij vorste hen uit en trachtte zo het meest juiste bericht samen te stellen. Zijn verklaring luidt aldus: „Wat de naam evenwel betreft, staat dit vast, dat de naam „Sociëteit van Jezus” door Ignatius en de eerste gezellen reeds was gekozen, voordat ze te Rome kwamen. Want toen ze onderling bespraken, wat zij aangaande zichzelf zouden antwoorden, indien iemand hen vroeg, wat toch dat gezelschap was, dat uit tien of weinig meer bestond (indien we Hosius en Didacus en Stephanus van Eguia, die naar Navarra vertrokken waren, meerekenen), begonnen ze te bidden en na te denken, welke naam hun meer zou

passen. En toen ze overwogen hadden, dat zij onder elkander geen hoofd hadden dan Jezus Christus, dien ze alléén wensten te dienen, besloten ze de naam van Hem aan te nemen, dien ze als Hoofd hadden, en dat hun gezelschap „Sociëteit van Jezus" zou heten. Nadat Ignatius evenwel in de nabijheid van Rome het visioen gehad had, waarover we boven gesproken hebben, waarin de Eeuwige Vader de Sociëteit aan den Zoon aanbeval, en de Zoon de bescherming er van op Zich nam, is waarschijnlijk dit voornemen betreffende de naam „Sociëteit van Jezus" dieper in Ignatius' gemoed geprent. En toen er later beraadslaagd werd over een blijvende gemeenschap, die een orde zou zijn, en over de Formula Instituti, hebben ze gemeend dezelfde naam „Sociëteit van Jezus" te moeten behouden. Toen ze dit aan den Paus voorstelden, te zamen met de Formula, werd het door hem met apostolisch gezag goedgekeurd. Ofschoon deze benaming aan allen beviel, is het toch waarschijnlijk pater Ignatius geweest, die deze naam aan de metgezellen voorstelde. Immers toen zijn leerlingen en degenen die volgens het instituut leefden naar Ignatius „Ignatianen" genoemd werden, (in het Spaans naar Iñigo „Iñiguistas"), wenste de nederige Pater, die bij de totstandkoming van deze Sociëteit alles aan Christus en niets aan zichzelf toeschreef, dat zij niet aan hem, maar aan Jezus Christus haar naam ontlenen zou. Het staat evenwel vast, dat dezelfde Ignatius aangaande deze naam veel verlichtingen en geestelijke inspraken ontvangen heeft van Hem, wiens naam hij aannam, en van God zoveel tekenen van goedkeuring betreffende deze naam, dat ik zelf van Ignatius gehoord heb, dat hij tegen Gods wil zou handelen en God beledigd zou worden, als hij er aan twijfelde of de naam passend was. En ofschoon niet weinigen hem gesproken en geschreven hebben over een verandering van deze naam, omdat sommigen beweerden, dat wij ons zelf en onze Sociëteit toeeigenden wat aan alle Christenen gemeen behoorde te zijn, en andere dergelijke dingen, hield hij zó onherroepelijk vast aan deze naam, dat hij, naar ik zelf wederom uit zijn eigen mond gehoord heb, ook al zouden alle gezellen tegelijk als hun overtuiging te kennen geven, dat deze naam moest worden prijsgegeven of veranderd, en tevens alle andere mensen, naar wie hij niet op straffe van zonde verplicht was te luisteren, nooit met hen zou instemmen; en ook — omdat er toen in de Constituties stond,

dat als er één een afwijkende mening had, er niets gebeuren zou — dat deze naam, zolang hij leefde, in het geheel niet zou veranderd worden. Degenen evenwel, die met Ignatius' handelwijzen vertrouwd waren en zijn nederigheid kenden, begrepen voldoende, dat hij een dergelijke standvastigheid, of liever zekerheid, die voor niemands redeneringen of voor geen menselijk gezag zou wijken, slechts aan den dag pleegde te leggen in dingen, die hij door een hoger licht had leren kennen. Want terecht was hij van mening, dat men in dergelijke dingen voor het lagere licht der rede niet wijken moest. En zo hebben de onzen waarschijnlijk onder elkander veel over deze naam gedacht en gesproken, maar toch kan uit het gezegde voldoende vastgesteld worden, dat deze naam door God aan Ignatius geopenbaard, of in ieder geval door God bevestigd werd, ofschoon men dit niet uitdrukkelijk van hem vernomen heeft. Niet in dien zin evenwel heet zij „Sociëteit van Jezus", alsof de onzen zich aanmatigden metgezellen van Jezus Zelf te zijn, maar liever op militaire wijze, waardoor ze de compagnie genoemd wordt van iemand onder wien ze strijdt. En dit zij gezegd over de naam der Sociëteit en de eerste Formula van het Instituut" [1]).

Uit dit getuigenis en dat der andere tijdgenoten kunnen wij de volgende gegevens afleiden. Vooreerst staat vast, dat de naam „Societas Jesu" door de Iñiguisten gekozen werd, toen ze op Venetiaans gebied bijeen waren, dus in de loop van het jaar 1537, of nauwkeuriger, waarschijnlijk in de herfst van datzelfde jaar, toen ze in Vicenza tegen het eind van October besloten om voor korte tijd uiteen te gaan. Ignatius, Faber en Laínez aanvaardden de reis naar Rome, de anderen verdeelden zich over de universiteitssteden van Noord-Italië. De naam werd dus niet aan Ignatius geopenbaard bij het visioen van La Storta, zoals Ribadeneira in zijn Vita vermeldt, ofschoon Ignatius bij die gelegenheid ongetwijfeld in zijn voornemen versterkt werd. Vervolgens is het niet uitgesloten, dat Ignatius zelf de eerste was, die het voorstel deed om de kleine vriendengroep „Societas Jesu" te noemen. Wie dit voorstel ook deed, het plan vond algemene bijval. Zeker is ook, dat Ignatius aan de eenmaal gekozen naam onwrikbaar vasthield en alle tijdgenoten besluiten hieruit, dat God hem dus bijzondere verlichtingen geschonken had. Vervolgens is dit merkwaardig. Ofschoon de Iñiguisten de naam in onmiddellijk ver-

band brengen met hun liefde voor Christus en hun besef van gemeenschap met Hem, hun enig Hoofd, geven zij dit toch niet als de voornaamste reden op, waarom zij deze naam kozen. Om ieder misverstand te vermijden, wijzen zij met nadruk op het militair karakter van de gekozen naam. Ten slotte zien ze in de naam een blijk van nederigheid van den Ordestichter, die verlangde, dat de Orde niet naar hem genoemd zou worden, ofschoon dit bij de vroegere orden meestal gebeurd was. Al deze gegevens zullen van belang blijken te zijn bij een dieper onderzoek naar de juiste betekenis van de naam, waarmee de amigos hun Stichting „getekend" wilden zien.

EEN SOLDATESKE NAAM?

Om bij het voorlaatste te beginnen, de naam „Compañía de Jesús" had ongetwijfeld een s o l d a t e s k e klank. Wel werd het woord „compañía" ten tijde van Ignatius ook gebruikt om er een religieuze gemeenschap mee aan te duiden. De in 1528 gestichte orde der Somasken heette in het begin „Compagnia dei Servi dei Poveri" [2]). Maar de oorspronkelijke betekenis van het Spaanse woord „compañía" wijst onmiddellijk op een compagnie soldaten. Deze betekenis stond Ignatius ongetwijfeld voor ogen, toen hij de naam „Compañía de Jesús" koos. Dit kunnen wij opmaken uit het feit, dat Ignatius zelf als officier in het leger van Don Antonio de Lara zijn militaire loopbaan begonnen was. Vooral ook de geestdrift, die hij uit de Geestelijke Oefeningen geput had, bijzonder uit de overwegingen over „de Oproep van den aardsen koning" en over „de twee Standaarden", zal hem tot het kiezen van deze naam bewogen hebben. Zij immers ontvlamden zijn hart van het verlangen om voor de uitbreiding van Christus' Rijk te strijden en zich als ridder onder Zijn banier te scharen. Bovendien leggen de eerste documenten der Orde alle nadruk hierop. In de eerste Formula Instituti van 1540 en in de tweede van 1550 komen de uitdrukkingen „militare Deo" en „militia Jesu Christi", „strijden voor God" en „krijgsdienst van Jezus Christus", herhaaldelijk voor [3]). Hier klinkt ongetwijfeld het motief door van de militante Christusdienst der Kruisridders. Dezelfde gedachte inspireerde Ignatius tot een van de boeiendste passages uit zijn brieven. Aan de studenten van Coïmbra schrijft

hij: „Maar boven alles zou ik wensen, dat de zuivere liefde tot Jezus Christus u ontvlamme en het verlangen naar Zijn eer en naar de zaligheid der zielen, die Hij heeft vrijgekocht. Want gij zijt in deze Sociëteit Zijn soldaten op bijzondere titel en met bijzondere soldij. Ik zeg: op bijzondere titel en met bijzondere soldij. Want ongetwijfeld zijn er veel andere algemene titels, die u ten zeerste verplichten Zijn eer en dienst te behartigen. Zijn soldij is alles wat gij van nature zijt en bezit. Hij geeft u immers bestaan en leven en bewaart u daarin. Hij geeft u ziel en lichaam met alle gaven en vermogens, en de uitwendige goederen. Zijn soldij zijn de geestelijke gaven van Zijn genade, waarmee Hij u zo vrijgevig en liefdevol heeft voorkomen, en die Hij u blijft schenken, ook al zijt gij soms weerspannig en opstandig. Zijn soldij zijn de onschatbare gaven van Zijn glorie, die Hij voor u heeft weggelegd en u beloofd, zonder daarvan Zelf enig voordeel te kunnen hebben. Aan al de schatten van Zijn gelukzaligheid maakt Hij u deelachtig, opdat gij op hoog verheven wijze zoudt deelhebben aan de goddelijke volmaaktheid, die Hij van nature bezit. Zijn soldij is ten laatste het heelal met alles wat het aan geest en stof bevat. Want niet alleen wat onder de hemel is, heeft Hij ons ter beschikking gesteld, maar ook Zijn pralend Hof, de hemelse hiërarchieën, zonder één enkele daarvan uit te zonderen, „want allen zijn in dienst gestelde geesten tot hulp van hen, die de zaligheid zullen beërven". En alsof al deze soldij nog niet voldoende zou zijn, heeft Hij Zichzelf tot soldij gemaakt. In het vlees gaf Hij Zich als broeder, op het kruis als prijs voor onze verlossing, in de Eucharistie als spijs en metgezel op onze pelgrimstocht. O, wat een slecht soldaat moeten wij hem noemen, voor wien zulke soldij nog niet voldoende is om zich met ijver in te spannen voor de eer van zo een Vorst! En toch, opdat wij ons verplicht zouden voelen nog krachtiger naar die eer te verlangen en haar nog ijveriger te behartigen, wilde Hij ons met Zijn onschatbare weldaden voorkomen. Hij ontdeed Zich in zekere zin van het allergelukzaligst bezit Zijner goederen om ons daaraan deelachtig te maken. Hij droeg onze ellenden om ons daarvan te bevrijden. Hij wilde Zich als losprijs overleveren om ons vrij te kopen, bespotting en beschimping verdragen om ons te verheerlijken, arm zijn om ons rijk te maken, zoveel foltering en een zo schandelijke dood verduren om ons het eeuwige en

gelukzalige leven te schenken. O, wie is zo boven mate hard en ondankbaar, dat hij zich door zulke liefde niet verplicht zou gevoelen Jezus Christus naar krachten te dienen en Zijn eer te behartigen!" [4]).
Het is van belang op deze militante betekenis van het woord „Compañía" te wijzen, want hierin ligt een eerste karaktertrek der nieuwe Orde, een eerste kennismaking met Ignatius' geest en gedachte. Ignatius zag zijn Orde als een mobiele garde, een vliegend vendel, een keurbende, een compagnie soldaten, onder kloeke, energieke leiding paraat tot iedere manoeuvre, stormloop of gestrekte pas, verkenning of bedekking, frontaanval of loopgravenwacht. Ignatius verlangde in zijn Orde strenge tucht en discipline, de bewegingsvrijheid van een geoefend legerkorps en vooral het gezonde moreel, het vurige élan, dat niet draalt en talmt, maar tot daden drijft. Hij verlangde in zijn Compañía een dynamische drift en geen trage rust.

In Ignatius' persoon en karakter mogen wij evenwel het soldateske niet overschatten en dit mogen we ook niet voor de Stichting, waarvan hij de schepper was. Dat Ignatius zelf „ook na zijn bekering tot het geestelijk leven, vóór alles militair" zou gebleven zijn, is een simplistische overdrijving. Ongetwijfeld was Ignatius met hart en ziel soldaat geweest en wat hij na zijn bekering van zijn militaire avonturen bewaard had, dat waren zijn onversaagde moed en vastberadenheid. Telkens en telkens valt ons dit op, als we zijn „Lotgevallen" lezen. Hij verlangt „grote dingen voor Christus te doen". Met „gebalde vuist" verdraagt hij zonder klacht de pijnen van zijn tweede operatie, blootsvoets wil hij op bedevaart naar Jeruzalem gaan en daar de zwaarste boete doen. Op zijn reizen naar Rome, Genua en Venetië werpt hij zich blindelings in de gevaren, die hem omringen [5]). Hier leren we Ignatius kennen zoals hij was. Want durf en doorzettingskracht vormden de grondtrek van zijn karakter.
Maar later, na La Storta, als zijn geestelijke persoonlijkheid volgroeid is, is Iñigo's onstuimigheid getemperd. Hij is even energiek en resoluut gebleven, maar de karaktersterke Bask verbergt zijn vurig temperament achter een altijd kalm gelaat, een sober gebaar en een volkomen beheersing van zichzelf. Hij is een en al evenwichtigheid geworden. Deze evenwichtigheid en zelfbe-

heersing zijn nù de grondtrek van zijn karakter. Hij is hartelijk, vriendelijk, streng, onverbiddelijk, juist zoals hij meent te moeten handelen. Soms heeft hij iets onberekenbaars, maar dit onberekenbare komt juist voort uit een nauwlettende berekening van alles wat hij doet en zegt. Hij heeft dat geheimzinnig geslotene, dat ondefinieerbaar imponerende, dat we bij sterke karakters aantreffen. Zelfs de vertrouwden, die dagelijks met hem omgaan, begrijpen hem soms niet. Wel koesteren allen een grenzenloze eerbied en liefde voor zijn persoon. Hij is een heilige, en hier tekenen we de physionomie van zijn heiligheid. Hij is de heilige der zelfbeheersing. Hier ligt zijn grootheid, hier spreekt zijn geest. Merkwaardig is in dit opzicht, dat het zelfs aan de beste kunstenaars niet gelukken wilde zijn persoon en karakter in een goed gelijkend portret vast te leggen. En weinig of niets herinnert ons nog aan den vroegeren commandant van Pampeluna. De paters en studenten, die zich van het Romeins College naar de kerk van het Profeshuis begaven, stelde Ignatius „in formatie" op, in rijen van twee gerangschikt volgens grootte, de jongeren voorop, de ouderen achteraan [6]). In dit feit zou men iets soldatesks kunnen zien, ofschoon het door Ignatius' zin voor orde en regelmaat reeds voldoende verklaard wordt. Zeker is, dat we op het punt, waarop Iñigo zich het meest „militair" zou kunnen tonen, zijn wijze namelijk van bevelen en besturen, geen spoor daarvan ontdekken.

Bij Ignatius mogen we het soldateske dus niet overschatten. Maar hetzelfde geldt voor zijn Stichting. Wat Ignatius met het woord „Compañía" bedoelde was niet alleen een compagnie in militaire zin, een keurbende, maar ook en vooral een religieuze gemeenschap. Hij wilde door dat woord tot uitdrukking brengen: het besef van saamhorigheid, de geest van eensgezindheid, het gevoel van gemeenschap, dat zijn Stichting zou moeten kenmerken. In het Spaanse woord „compañía" ligt deze betekenis opgesloten, en de latijnse vertaling, die Ignatius daarvoor koos, laat geen twijfel meer bestaan. Maar beter dan een etymologische verklaring lichten de feiten ons in. Wij herinneren ons de gebeurtenissen in Venetië en vooral de besprekingen in Rome. Aan deze beraadslaging lag de vraag ten grondslag, of de gezellen zich blijvend tot een „corpus", een lichaam, een gemeenschap zouden verenigen [7]). Aan den Paus vragen de compañeros de goedkeu-

ring van de Formula Instituti, omdat ze vurig verlangen, dat „de eenheid van hun gemeenschap in Christus" bewaard zou blijven en bevestigd worden [8]). Ofschoon in de Formula zelf, zoals we zagen, over een „militia Jesu Christi" gesproken wordt en de strijd-idee er ongetwijfeld doorheen klinkt, is deze Orderegel toch allerminst een krijgsprogram. Hier worden de grondlijnen getrokken, de hoofdbestanddelen opgesomd van een nieuwe gemeenschap, een „communitas", een „ordo", die zich „Societas Jesu" noemt. Nog dieper worden we hiervan overtuigd, als we de Constituties openslaan. 42 Maal wordt daarin over de Sociëteit als een „corpus" gesproken. De laatste zes Delen behandelen ieder een punt, dat onmiddellijk op het „corpus Societatis" betrekking heeft, zoals uit de titels blijkt [9]). 14 Maal wordt de Generaal, die in de Orde met de hoogste uitvoerende macht bekleed is, „caput Societatis" genoemd; de overige leden worden 12 maal als „membra Societatis" aangeduid.
Over de innerlijke en uiterlijke structuur van dit „lichaam" zal in het vervolg nog voldoende gezegd worden. Uit de aangehaalde woorden alleen blijkt reeds, dat Ignatius zijn Orde doelbewust als gemeenschap gesticht heeft, en dat hij dit door de naam „Societas" tot uitdrukking wilde brengen. Bij de tijdgenoten vinden wij dezelfde gedachte. In zijn antwoord op de vraag, waarom Ignatius zijn orde „Societas" noemde, wijst Pater Manaraeus, die nog in de school van Ignatius zelf gevormd was en die in zijn „Exhortationes" de idee der Sociëteit dikwijls zo juist uiteenzet, op de onderlinge eenheid en eensgezindheid bij het vervullen der bedieningen, op de bereidwilligheid elkanders lasten te dragen „als ledematen van hetzelfde lichaam, zoals de voeten het gehele lichaam dragen, de ogen voor het gehele lichaam de richting aanwijzen", op de geestelijke gemeenschap van goederen, op de taak die volbracht moet worden en die in de grond overal dezelfde is, op de onderlinge liefde, die allen, „ook de Japannezen en Peruanen" omhelst, op de wederzijdse uitwisseling van gedachten, „die onder ons heel veelvuldig is" [10]). En het lijdt geen twijfel, dat juist onder de eerste compañeros deze gemeenschapsgeest bijzonder levendig was. Terecht noemt Boehmer het een opvallend en tegelijk typerend feit, dat de jonge Orde zo hecht aaneengesloten bleef ondanks de omstandigheid, dat ze aanvankelijk slechts weinig leden telde, die over Europa en

Indië verspreid de meest verschillende en uiteenlopende opdrachten vervulden [11]). Aan deze gemeenschapsgeest is het te danken, dat de Orde, nog voordat de Constituties waren geredigeerd en gepromulgeerd, èn succesvol haar taak volbracht èn onbedreigd bleef voortbestaan, ja, zelfs zich vitaal ontwikkelde.

GEMEENSCHAP IN CHRISTUS

De naam „Compañía" duidt dus op een religieuze gemeenschap. Maar hiermee is de betekenis van de naam nog volstrekt niet uitgeput. Ignatius noemde zijn Stichting niet „Societas", maar „Societas Jesu". Wij hebben gezien, dat de eerste Jezuïeten aan deze benaming een heel bescheiden uitleg gaven. Zij wilden zich niet aanmatigen „wat aan alle Christenen gemeen behoorde te zijn". En terecht! Want alle gelovigen vormen een „Societas Jesu", allen moeten leven, lijden en strijden in gemeenschap met Christus, een gemeenschap gegrondvest op geloof en genade. In zijn „Rechtvaardiging van de Sociëteit" wijst Ribadeneira hierop uitdrukkelijk en hij beroept zich op de tekst van Sint Paulus: „Getrouw is God door wien ge geroepen zijt tot de gemeenschap met Zijn Zoon Jezus Christus, onzen Heer" [12]). Met de namen „Socii Jesu" en „Societas Jesu" bedoelden de Iñiguisten dus in het geheel niet, dat zij alléén „gezellen van den Verlosser waren en Zijn deelgenoten in de verlossing van het menselijk geslacht," of dat zij als gelovigen of zelfs als priesters wezenlijk iets vóór hadden boven anderen [13]).
En toch mogen we ons afvragen, of de Iñiguisten niet om een bijzondere reden het recht hadden zich „Socii Jesu" en hun gemeenschap „Societas Jesu" te noemen. Moesten ze verbergen wat hen bezielde, mochten ze de naam niet kiezen, die aan hun diepste verlangens uiting gaf? Wij zullen hen op dit punt begrijpen, als we ons in herinnering roepen, hoe Ignatius zijn amigos vormde en wat er met hen gebeurde, nadat ze in Parijs hun studies voltooid hadden.
In de grondwaarheden, die de compagni tijdens hun „bekering" tot het nieuwe leven overwogen hadden, ziet pater Nadal terecht de diepste oorsprong van de naam, die zij later aan hun Stichting zouden geven [14]). In deze retraite, die ze onder leiding van Ignatius deden — met een gestrengheid die ons met verbazing ver-

vult [15]) —, waren hun harten van de vurigste en edelste liefde ontvlamd. Ze hadden de oproep van den „aardsen" en den „eeuwigen" Koning gehoord. Ze hadden zich „aangeboden tot het werk", wilden zelfs „meer liefde betonen en zich onderscheiden in alles wat de dienst van hun eeuwigen Koning en den Meester van het heelal betrof", maar ze hadden ook begrepen, dat ze dit niet konden bereiken zonder eerst zijn Rijk te verbreiden in hun hart [16]). De paradox klinkt vreemd, maar verbergt een diepe waarheid: ze wilden openlijk met Jezus strijden, door verborgen te strijden tegen zichzelf. In die strijd tegen zichzelf vlamde hun Christusliefde hoger op. Steeds dieper leerden ze Hem begrijpen, steeds inniger Hem beminnen, steeds vuriger verlangden ze naar Zijn navolging. En toen zij Jezus in doodstrijd zagen sterven, verlangden zij met Hem die strijd te strijden, wilden zij met Hem sterven om met Hem te leven. Sindsdien leefden zij met Jezus, in Jezus, in deelgenootschap aan het geheim van Zijn verlossing, het geheim van strijd op leven en dood, om door dat geheim — in een strijd nu niet meer alleen verborgen, maar ook openlijk — het leven te geven aan de mensen.
In deze stemming vertrokken de compañeros tegen het einde van 1536 naar Venetië. In het ziekenhuis van Sint Johannes en Sint Paulus en in het Hospitaal der Ongeneeslijken verzorgden ze de armsten der armen. Hier gebeurde het, dat Magister Xaverius op bovenmenselijke wijze zijn afkeer voor de etterende wonde van een zieke overwon [17]). Onder de Vasten van het volgend jaar vertrokken ze — behalve Ignatius — naar Rome om van den Paus de benodigde toestemming te verkrijgen voor hun reis naar Palestina. Aan hun verzoek werd voldaan en bovendien ontvingen ze van de Poenitentiarie verlof om „op grond van voldoende kennis en vrijwillige armoede" de heilige wijdingen te ontvangen. In Venetië hernieuwden ze hun geloften van armoede en zuiverheid en op het feest van Sint Jan den Doper, Zaterdag de 24e Juni 1537, ontvingen Ignatius, Xaverius, Laínez, Codure, Bobadilla en Rodríguez de heilige priesterwijding [18]). De bisschop die de wijdingen toediende, bekende, dat hij zelden met zoveel vertroosting deze heilige functie vervuld had [19]). De opdracht „van hogere waarde en groter gewicht", waardoor ze zich wilden onderscheiden „in alles wat de dienst van hun eeuwigen Koning en den Heer van alles" betrof [20]), bezegelden ze met de

sacramentele wijding van het priesterschap. Niet lang daarna verlieten ze het huis, dat ze in Venetië bewoonden, en trokken zich in de eenzaamheid terug. In gebed en boete brachten ze de tijd van voorbereiding op hun eerste Priesteroffer door. Iñigo ontving in deze periode de bijzondere verlichtingen, waarvan we boven spraken. Na de plechtigheid van hun eerste Misoffer, begonnen ze hun apostolische prediking. Op hetzelfde uur gingen ze naar de straten en pleinen van Vicenza en zwaaiend met hun bonnet riepen ze het volk bijeen [21]). Ondanks hun gebroken Italiaans, vermengd met Frans en latijn, vonden ze een dankbaar gehoor. Tegen het eind van October besloten ze uiteen te gaan.

In deze tijd van charismatische genadewerking, van onstuimige Christusliefde, van ongerepte priestervreugde, ontstond de naam „Societas Jesu". „Societas Jesu", omdat de gezellen zich aan Jezus hadden toegewijd, omdat zij Hem alleen verlangden te dienen, omdat zij begeerden, dat Hij hen zou beschermen, dat Hij hun „enig Hoofd" zou zijn. „Societas Jesu", een gemeenschap v a n Jezus, omdat ze zich voelden een gemeenschap v o o r Jezus, en vooral i n Jezus.

In dezelfde stemming verkeerden de Iñiguisten, toen ze een jaar later het plan opvatten om aan hun gemeenschap een blijvend karakter te geven. Christusdienst is het uitgangspunt bij de besprekingen van 1539. „Nadat we onszelf en ons leven aan Christus onzen Heer en Zijn waren en wettigen Plaatsbekleder op aarde hebben aangeboden en toegewijd," zo lezen we in het verslag der beraadslagingen [22]). In de Formula Instituti wordt de Societas Jesu een krijgsdienst van Jezus Christus genoemd, waarin degenen, die wensen daarin opgenomen te worden, ernstig besloten moeten zijn „om alleen den Heer en Zijn Plaatsvervanger op aarde, den Paus van Rome, te dienen" [23]). „Daarom moeten zij, die zich bij ons zullen aansluiten, voordat zij deze last op hun schouders nemen, lang en ernstig overwegen, of zij zoveel geestelijk kapitaal bezitten, dat zij — volgens de raad van den Heer — deze toren kunnen afbouwen, d.w.z. of de H. Geest, die hen aandrijft, hun zoveel genade belooft, dat zij mogen hopen de last van deze roeping met Zijn hulp te kunnen dragen; en als zij dan, op ingeving van den Heer, zich hebben aangesloten bij deze krijgsdienst van Jezus Christus, zullen zij dag en nacht met de

lendenen omgord voor de volbrenging van deze zware plicht gereed moeten staan" [24]).
Ook bij het schrijven der Constituties was de Sociëteit als gemeenschap in Christus een van de leidende gedachten, die Ignatius voor ogen stonden. „De voornaamste band tussen de beide delen tot vereniging der leden onder elkander en met het hoofd, is de liefde van God onzen Heer (Jezus Christus). Want als de oversten en onderdanen innig verenigd zijn met Zijn goddelijke en hoogste Goedheid, zullen zij zich heel gemakkelijk onder elkander verenigen, door dezelfde liefde, die van Haar zal afdalen en zich tot alle naasten zal uitstrekken, en in het bijzonder tot het lichaam der Sociëteit" [25]). Daarom verwacht Ignatius van Jezus Christus alléén het behoud en de wasdom der Sociëteit. „Omdat de Sociëteit, die niet met menselijke middelen ingesteld is, niet door menselijke middelen in stand gehouden kan worden noch daardoor kan toenemen, maar door de almachtige hand van Christus onzen God en Heer, mogen we van Hem alleen verhopen, dat Hij ook in het vervolg het werk zal bewaren en steunen, dat Hij Zich gewaardigd heeft te beginnen tot Zijn dienst en lof en tot hulp aan de zielen" [26]). Daarom verlangt Ignatius, dat de Jezuïet met ziel en lichaam, met verstand en wil en hart aan Jezus Christus toebehoort[27]); dat hij Jezus Christus dient en verheerlijkt in leven en in dood [28]); dat Jezus Christus voor hem is zijn enige beloning en zijn overvloedig loon [29]).

Deze enkele détails, die later nog aangevuld en vervolledigd zullen worden, mogen hier volstaan. Ze bewijzen voldoende, dat Ignatius zijn Sociëteit als een gemeenschap in Christus stichtte en daarom de naam „Societas Jesu" koos. Hij zag zijn Orde als een hecht aaneengesloten, om Christus zich groeperende en van Christus levende gemeenschap. Daarin lag voor hem de eigenlijke zin en betekenis van de naam. En als we hier weer terugdenken aan de bijzondere verlichtingen, die Ignatius omtrent de naam van zijn Stichting ontving, aan de onwrikbaarheid, waarmee hij daaraan vasthield, dan volgt daaruit, dat hij in die naam iets heiligs zag. De naam mocht geen fraai klinkende, maar louter willekeurige betiteling zijn. Hij moest zijn een n a t u u r l ij k e benaming, die wezen en werkelijkheid weergaf. Ignatius koos deze naam, ofschoon hij wist, dat daarin iets algemeen christelijks en

als zodanig niet iets eigen-jezuïetisch lag. Hij besloot daartoe — onder bijzondere ingeving en met goedkeuring van den Paus —, omdat hij verlangde, dat de Jezuïet zich juist in dit algemeen christelijke zou onderscheiden, daarin „insignis" zou zijn, zich daardoor zou kenmerken. Slechts in deze zin is de naam „Societas Jesu" een eigennaam.

Op één punt moeten wij hier nog wijzen. In de Constituties noemt Ignatius Jezus Christus den „Stichter en Instandhouder" van zijn Orde. Omdat hij daarvan overtuigd was, verlangde hij uitdrukkelijk, dat de Orde niet naar hem genoemd zou worden, maar dat ze de naam van haar eigenlijk „Hoofd" zou dragen. Achter Jezus „verborg" zich Ignatius. En dit geldt niet alleen voor de naam van zijn Stichting, dit geldt voor geheel zijn levenswerk. Misschien heeft geen ordestichter zich zo „begraven" in zijn levenswerk, zijn stichting zo losgemaakt van zijn persoon, daaraan een eigen immanente levensvatbaarheid gegeven, als Ignatius. Kenmerkend is hiervoor wat er op de laatste dag van zijn leven gebeurde. Ignatius, reeds lange tijd ziek en bedlegerig, voelde — of liever wist — dat zijn einde gekomen was. Hij riep Polanco, zijn secretaris, en vroeg, of hij naar het Vaticaan wilde gaan om aan den Paus zijn zegen te vragen. De volgende dag zou er een koerier naar Spanje en Portugal vertrekken en Polanco had de handen vol werk met het gereedmaken van de post. Er was geen dringend gevaar, meende hij, en hij vroeg om uitstel. „Hoe vlugger ge zult gaan, des te geruster zal ik zijn," antwoordde Ignatius, „maar doe wat ge verkiest" [30]). Die nacht stierf Ignatius, alleen en verlaten, zonder bediend te zijn, zonder pauselijke zegen .... op het laatste ogenblik kwamen enige paters toegesneld. Ignatius stierf en de volgende dag vertrok de koerier. Inderdaad, dat was in zeker opzicht belangrijker. Ignatius stierf en hij kòn sterven, omdat hij zijn taak volbracht had. De Sociëteit moest blijven voortbestaan en zij kòn blijven voortbestaan, omdat ze een eigen levenskracht bezat.

Ignatius heeft zich „begraven" in zijn Orde, of liever in Christus. Want in de Orde wijst alles op Christus, op Christus als haar middelpunt, als haar werkelijken „Stichter en Instandhouder". Christus is de samenvatting van haar geest, zoals de Geestelijke Oefeningen en ook haar Constituties klaar en duidelijk bewijzen. En toch.... in de Jezuïetenorde leeft de geest van haar Stichter

voort. De Constituties zijn karakteristiek „ignatiaans" in dien zin, dat we daarin speuren, niet alleen in de grote lijnen, doch ook in de kleinste détails, den persoon en het karakter van den Heilige, die ze ontwierp. In het vervolg zal ons dit steeds duidelijker worden. Wij staan hier voor een paradox, een schijnbare tegenstrijdigheid. Waar ligt haar oplossing? In Christus. Christus is het Beeld van den Vader, de Eerstgeborene der schepping, in wien alle heiligheid haar oorsprong en voleinding vindt. Ignatius heeft zich daarom in Christus willen vernederen, opdat Hij, naar het woord van Sint Paulus, „in alles de Eerste zou zijn". Maar daarom ook heeft Christus Zich kunnen verheerlijken in Zijn dienaar. In Ignatius, in zijn persoon en in zijn werk, glanst de heerlijkheid van Christus en van het christendom open. Want dit is het laatste antwoord op de vraag, die we stelden, de laatste zin, die de naam van Ignatius' Stichting verbergt: de ignatiaanse geest is een echt christelijke geest. Dit m o e t hij zijn, anders blijft de paradox onopgelost en is Ignatius' levenswerk onverklaarbaar.

II. DE BAND DER GELOFTEN

„*Christi enim consilia sequi, et ad perfectionis statum aspirare, sic laudandum est, ut nullo modo reprehendere integrum sit.*"
„Immers de raden van Christus te volgen en naar de staat van volmaaktheid te verlangen valt zò te prijzen, dat daarop niets mag worden afgedongen."

Epist. IV, *Patri Adriano Adriani ex comm.*, 12 Jan. 1552, p. 93.

Zich beroepend op een algemeen christelijke leer verklaart Suarez met recht: dat de religieuze staat als zodanig en in zijn wezen beschouwd onmiddellijk door Christus Zelf is overgeleverd en ingesteld; dat wij daarom zijn ontstaan en inrichting aan God Zelf kunnen toeschrijven, die daartoe niet dwingt met de kracht van een bevel, maar aanspoort op grond van een vrij te volgen raad. Als voornaamste bewijs gelden het voorbeeld en de uitnodiging van Christus: „Als ge volmaakt wilt zijn, verkoop dan wat ge bezit en geef het aan de armen, en ge zult een schat in de hemel bezitten, kom en volg Mij" [1]), en de uitleg, die de Kerkvaders en godgeleerden aan deze oproep van Christus geven [2]).

DE PHASEN VAN EEN ONTWIKKELING

De religieuze staat „als zodanig en in zijn wezen beschouwd" kunnen wij omschrijven als een vrijwillig gekozen levensvorm, waarin men op grond van de drie evangelische raden, armoede, kuisheid en gehoorzaamheid, het voor allen geldende ideaal van christelijke volmaaktheid op een meer doeltreffende wijze en onder een zwaardere verplichting tracht te verwerkelijken. Met het oog op de sterke ontwikkeling, die wij bij de practische verwerkelijking van het religieuze ideaal in de loop der eeuwen bespeuren, kunnen wij in deze algemene formulering niet voorzichtig genoeg zijn. Afgezien van enige op zichzelf staande verschijnselen in het apostolische en na-apostolische tijdperk, zoals een leven van onthouding en de afstand van geld en goed ten bate van de gemeenschappelijke kerkkas, breekt omstreeks het midden der 3e eeuw in Egypte, Palestina, Syrië, Mesopotamië en Klein-Azië de eerste grote religieuze stroming los, als de anachoreten en eremieten, Paulus van Thebe, Antonius, Hilarion en met hen zo

vele anderen, de wereld ontvluchten en zich in de eenzaamheid der woestijn verbergen om daar in gebed en beschouwing, in harde versterving en strenge boete hun „σωτηρία", hun zieleheil, te behartigen. Hieronder verstonden zij nadrukkelijk de volmaaktheid, waartoe iedere christen verplicht is. In het coenobion, door Pachomius gesticht, voegde zich bij de gewone monachale levenswijze een zekere band van gehoorzaamheid, die zich tot het onderhouden van de gemeenschappelijke tucht en het gewillig aanvaarden der geboden geestelijke leiding beperkte. Aanvankelijk was het aannemen der harige pij de enige uiterlijke „professio" van deze monniken. In werkelijkheid waren zij door een „propositum" gebonden, ofschoon de band, die hen aan het monachale leven bond, niet blijvend behoefde te zijn. Verschillende Kerkvaders zoals Sint Basilius en Sint Gregorius van Nazianze waren een tijd lang monnik.
In het westen gaf Sint Benedictus in het begin der zesde eeuw aan het monastieke ideaal, dat ook daar reeds in kleine, afzonderlijke groepen behoedzaam ontkiemd was, zijn eigenlijke krachtige levensimpuls. Hij schiep een nieuwe monastieke levensvorm, de patriarchale familiegemeenschap. Op grondslag van zijn „Regula monasteriorum" met als kern het „opus Dei", bevolkten zich weldra in Italië en elders de stiften en abdijen met hun vèrstrekkende culturele invloed. Bij Sint Benedictus is van een „professio" reeds duidelijk sprake. Na zijn vorming belooft de novice „stabilitas, conversatio morum, obedientia", bestendigheid van plaats, zedelijke levenswandel en gehoorzaamheid, als uitdrukking van zijn „propositum sanctum", zijn heilig voornemen om het monastieke ideaal steeds volmaakter in zich uit te beelden.
De 11e en 12e eeuw brengen in de structuur van het religieuze leven een grote kentering teweeg. Na een periode van verval worden in dit tijdperk de kloosters hervormd, waaraan een Sint Bruno en een Sint Bernardus hun ijverigste krachten wijden, en ontstaan de „Canonici" of „Clerici regulares", priesters, die zich door een „professio", „sponsio" of „promissio" verplichten volgens de „canones" of „regulae", de kerkelijke voorschriften, die voor hun stand van kracht zijn, te leven en die zich soms, zoals de Praemonstratensen, tot religieuze gemeenschappen aaneensluiten, meestal op grondslag van de zgn. „Regel van Sint Augustinus". Voor Sint Augustinus had de verbinding van het mo-

nachale en clericale leven steeds als ideaal gegolden. In deze zin had hij aan zijn clerici te Hippo verschillende voorschriften gegeven, die als de „Regel van Sint Augustinus" bekend staan. De drievoudige standenindeling, de „clerici", „monachi" en „virgines", lost zich geleidelijk in een tweevoudige op: de „religiosi", waartoe de „canonici regulares", de „monachi" en „virgines" behoren, en de „clerici saeculares". Ook klinkt in deze periode bij een „professio" voor de eerste maal de trits: armoede, kuisheid en gehoorzaamheid. Overigens blijft juist op het punt der professieformulering een ruime verscheidenheid bestaan.
Op het einde van deze periode tekenen zich de begrippen „religieus" en „religieuze stand" zowel juridisch als ideëel reeds scherp af. Toch brengen de grote ordestichters der 13e eeuw, Sint Franciscus en Sint Dominicus, een verdere ontwikkeling. Wij bespeuren een geleidelijke en behoedzame verschuiving van accent. Niet op het monastieke, maar op het apostolische ideaal valt meer en meer de klemtoon. De tijdsomstandigheden leidden daartoe. Ook in de formule der professie voltrekt zich een blijvende verandering. In tegenstelling met de orde van Sint Dominicus, waarin nog uitsluitend gehoorzaamheid „overeenkomstig de Regel van den zaligen Augustinus en de instellingen van de orde der Predikbroeders" beloofd wordt, worden in de regel der Trinitariërs, opgesteld in 1198, en in de regel van Sint Franciscus van het jaar 1223 gehoorzaamheid, armoede (sine proprio) en zuiverheid met name genoemd. Op enige afwijkingen na blijft dit de gebruikelijke professievorm [3].
In de 13e eeuw ontstaan de orden, die persoonlijk en gemeenschappelijk van alle bezit afstand doen, de bedelorden. De evolutieverschijnselen, die wij daarna tot aan de jongste codificatie van het kerkelijk orderecht nog waarnemen, gelden niet de religieuze instelling als zodanig — deze blijft onaangetast —, doch slechts haar scherpere juridische formulering of de klaardere accentuering en realisering van een bepaald aspect. De ordestichters der 16e eeuw, de tijd der katholieke Restauratie, Gaetano da Tiene en Gian Pietro Carafa, Girolamo Miami, Antonio Maria Zaccaria, die de orden der Theatijnen, Somasken en Barnabieten in het leven riepen, en vooral ook Ignatius, trachtten in hun stichting de apostolische idee op een meer practische en consequente wijze te verwerkelijken. Op de juridische ordestructuur oefende dit vanzelf

SINT IGNATIUS (DÉTAIL) PETER PAUL RUBENS

een gevoelige terugslag uit. Bij Ignatius ontdekken wij in dit opzicht een merkwaardige ontwikkeling. Wij hebben gezegd, dat het niet in onze bedoeling lag de genesis der ignatiaanse orde-idee te schilderen. Bij de geloften stoten wij echter op een ontwikkeling, die wij ter wille van een goed begrip der ignatiaanse orde-idee niet stilzwijgend voorbij mogen gaan. Op deze evolutie en op de redenen, die daartoe geleid hebben, moeten wij wat breder ingaan. In dit Hoofdstuk zullen wij aan het ontstaan en de betekenis der ignatiaanse geloften onze aandacht wijden.

DE DELEN OF LEDEMATEN VAN HET ORDELICHAAM

In het vijfde Deel der Constituties zegt Ignatius, dat de naam „Societas" in een viervoudige zin verstaan kan worden. In een allerruimste zin omvat de „Societas" allen, die tot gehoorzaamheid aan den Generaal verplicht zijn, ook de novicen. In een engere zin behoren tot de „Societas" „de drie delen of ledematen, waaruit haar lichaam bestaat", de „scholastici approbati", de „coadjutores formati" en de „professi". In een meer eigenlijke zin bestaat de „Societas" slechts uit de „professi" en de „coadjutores formati". Ten laatste in de meest eigenlijke zin duidt de naam „Societas" uitsluitend de „professi" aan, „niet omdat haar lichaam geen andere leden telt, maar omdat zij in de Sociëteit de voornaamsten zijn en enigen van hen, zoals later gezegd zal worden, bij de keuze van den Generaal het actieve en passieve stemrecht hebben, enz." Ignatius merkt bovendien nog op, dat al degenen, die op een van deze vier wijzen tot het lichaam der Sociëteit behoren, aan de geestelijke gunsten, waarover de Generaal krachtens apostolische volmacht tot Gods meerdere eer beschikken kan, deel kunnen hebben [4]).
Door deze verschillende graden van „inlijving" week Ignatius van de toenmaals bestaande ordepraxis radicaal af. De oudere orden kenden slechts plechtig geprofeste leden, priester- of broederreligieuzen met plechtige geloften. Bij Ignatius treffen wij een onderscheid aan. Enkel de „professi" leggen plechtige geloften af, de „coadjutores formati" en de „scholastici approbati" daarentegen eenvoudige. Deze „coadjutores formati" zouden wij misschien met de „oblati" der benedictijnerabdijen of met de

„equites adsciti" der ridderorden kunnen vergelijken. Het is niet onmogelijk, dat Ignatius iets dergelijks voor ogen heeft gestaan. Op een ingrijpend verschil moeten wij echter aanstonds wijzen. Want noch de „oblati" noch de „equites adsciti" waren religieuzen in strenge zin of behoorden tot de eigenlijke religieuze gemeenschap.

De oorsprong van dit gradenonderscheid ligt in het ontstaan der Orde zelf. De „Societas Jesu" is geboren uit de wil tot gemeenschap van een groep academisch gevormde priesters. Oorspronkelijk lag het in hun bedoeling, dat alleen goed onderlegde priesters tot de Ordegemeenschap zouden kunnen toetreden [5]). Zoals wij weten legden Ignatius en zijn gezellen de 15e Augustus 1534 op Montmartre de geloften van armoede en zuiverheid af, die zij in 1537 te Venetië vóór hun priesterwijding hernieuwden. In verband met de latere armoedegelofte der studenten moeten wij op de bepaling wijzen, die zij aan de armoedegelofte van Montmartre toevoegden, dat zij namelijk eerst na voltooiing van hun studies te Parijs bindend zou zijn. Na de goedkeuring der Orde in 1540 en na de keuze van Ignatius tot Generaal in April 1541 legden de compagni nog diezelfde maand te Rome in de basiliek van Sint Paulus buiten de Muren hun professie af [6]). Overeenkomstig het gebruik van die tijd behelsde deze professie de drie plechtige geloften van armoede, zuiverheid en gehoorzaamheid. De bepalingen over de geloften in de Formula van 1540 moeten wij ook in deze zin verstaan, ofschoon hierin de geloften van armoede en gehoorzaamheid niet uitdrukkelijk plechtige geloften genoemd worden [7]).

De professio, zoals zij die aflegden, verplichtte niet alleen tegenover God, maar ook tegenover de orde, waarin zij werd afgelegd. De verplichting tegenover de orde steunde op een vrijwillige „traditio" en „acceptatio", „overgave" en „aanvaarding", en droeg een onvoorwaardelijk en onherroepelijk karakter. Sommige middeleeuwse theologen en canonisten gingen hierin zóver, dat zij leerden, dat de Paus wel van de verplichtingen der professie kon ontslaan, doch niet de professie zelf ontbinden. De professie werd afgelegd „in manus", „in de handen", of „super altare", „op het altaar". De professieritus, die voor het eerst in de Sociëteit recht van gewoonte kreeg, gaat terug op de gelofte van Montmartre. De gezellen legden haar af geknield voor Ons Heer,

voordat zij de Heilige Communie ontvingen. Deze ritus zouden wij „professio super hostiam" kunnen noemen, de professie gezworen „voor" of „op" Ons Heer [8]).

In de Formula van 1540 wordt nog een andere klasse van ordeleden, of juister gezegd van toekomstige ordeleden, genoemd. „Toch zullen zij (de professen of Societas professa) in de universiteitssteden een of meerdere colleges kunnen hebben, voorzien van inkomsten, renten of bezittingen, te besteden voor het gebruik en de behoeften der studenten, waarbij het algehele bestuur of beheer over genoemde colleges en studenten den overste en de Sociëteit voorbehouden blijft.... Deze studenten zullen na gebleken geestelijke en wetenschappelijke vorderingen en na voldoende beproefd te zijn in onze Sociëteit aangenomen kunnen worden" [9]). De Constituties van 1541 maken onderscheid tussen „letrados" en „no letrados", geletterden en niet geletterden, onder toevoeging van de bepaling, dat de eerste groep de tweede in aantal overtreffen moet[10]). Hiermee wordt als beginsel aangeduid, dat de Sociëteit de geestelijke en wetenschappelijke vorming van haar toekomstige leden op een of andere wijze behartigen zal. De reden is duidelijk en wordt door Ignatius in het Statuut over de oprichting van colleges nauwkeurig uiteengezet. In de inleiding van dit document verklaart de Stichter, dat het apostolisch doel der Sociëteit enerzijds leden van goede levenswandel en van voldoende wetenschappelijke scholing verlangt; dat er anderzijds slechts weinigen gevonden worden, die als zij eenmaal priester zijn, zich door de religieuze geloften willen binden. In de Sociëteit zal men daarom een andere weg moeten inslaan, namelijk die van het oprichten van colleges [11]). Volgens het getuigenis van pater Gonçalves da Camara opperde pater Laínez voor de eerste maal het plan om dergelijke colleges op te richten[12]). Als op zichzelf staande studie-inrichtingen voor de studenten der Orde en als huizen van een geheel andere opzet en met een geheel ander karakter dan de profeshuizen, betekenden zij iets nieuws. Aanvankelijk werd in de colleges zelf geen onderricht gegeven[13]). Het waren convicten voor studenten, die aan de verschillende Europese universiteiten, Padua, Alcalá, Coïmbra, Bologne, Parijs, Leuven, hun opleiding ontvingen. In 1546 week Ignatius van

deze eerste opzet af. In de colleges zelf werden lessen in humaniora, philosophie en theologie gegeven, die ook door externe studenten gevolgd werden, iets waarvan Ignatius een gunstige wederzijdse beïnvloeding verwachtte. In Coïmbra en Gandia werden de eerste „gemengde" colleges opgericht. Gandia werd in 1549 tot universiteit verheven. Ook kon in deze gemengde colleges een beperkt aantal arme studenten opgenomen worden, die er gescheiden van de communauteit zouden leven [14]. In 1548 werden in Gandia en Messina de eerste gymnasia voor externe leerlingen geopend. In Goa gaven enige Jezuïeten reeds sinds 1543 gymnasiaal onderricht [15]. De definitieve tekst der Constituties onderscheidt op grond van deze ontwikkeling drie verschillende groepen van colleges: de inrichtingen voor de kerkelijke studies, of gemengd of uitsluitend voor de studenten der Orde zelf, de gymnasia en de universiteiten [16].

Van het allereerste begin af stelde Ignatius vast, dat de studenten nog voordat zij tot de Orde „toegelaten" werden, zich door een zekere band aan haar zouden binden. In een der oudste documenten, het Statuut over de colleges van het jaar 1541, lezen wij hieromtrent, dat de studenten na gedurende drie maanden de drie experimenten, Geestelijke Oefeningen, bedelreis en hospitaaldienst, doorstaan te hebben, naar een college zullen gaan om daar te studeren en onderwijl hun eigenlijke proefjaar door te maken, nadat zij eerst de geloften van armoede en zuiverheid afgelegd hebben en bovendien de belofte of gelofte om later na hun studies in de Orde te treden, zich te laten „inlijven", als de Orde hen zou opnemen. Deze laatste belofte zou eerst na het proefjaar bindend zijn [17]. Een reeks gelofteformulieren, die de studenten bij het afleggen van deze geloften gebruikten, zijn ons bewaard gebleven; zij variëren en zijn naar persoonlijke smaak opgesteld. Uit deze formulieren blijkt, dat de studenten meestal armoede, zuiverheid en gehoorzaamheid beloofden. Als zij van hun bezittingen geen afstand gedaan hadden, voegden zij aan de armoedegelofte de bepaling toe, dat zij daartoe bereid waren, zodra hun dit gelast zou worden [18].

Het is van belang de juridische betekenis van deze geloften te onderzoeken. Uit latere documenten blijkt, dat de geloften der studenten, na het noviciaat afgelegd, eeuwige eenvoudige geloften waren; dat zij echter geen „professio" genoemd, noch als een

„professio" beschouwd werden. Zij werden, zoals uitdrukkelijk gezegd wordt, „persoonlijk voor God" en niet „in de handen" afgelegd, en niet door de Orde „aanvaard" of „aangenomen". Wel worden zij soms „publieke" geloften genoemd, doch slechts in dien zin, dat anderen daarbij tegenwoordig waren[19]). Dit alles geldt ongetwijfeld ook van de eerst genoemde geloften, die nog vóór het eigenlijke noviciaat afgelegd werden. Hieruit volgt, dat volgens de thans geldende normen en bepalingen van het kerkelijk recht deze geloften geen publieke, doch slechts private geloften waren, geen religieuze geloften in strenge zin, doch slechts devotiegeloften; dat de studenten derhalve op grond van deze geloften geen eigenlijke religieuzen genoemd konden worden[20]). Nogmaals, volgens de thans geldende normen en bepalingen van het kerkelijk orderecht. Want we stoten hier op een nieuwe ontwikkelingsphase. Vast staat, dat de studenten na de bulle van 1549, waarin zowel aan de professen als aan de coadjutoren en scholares verboden werd zonder uitdrukkelijke volmacht naar een andere orde over te gaan, en na de Formula Instituti van 1550, waar zij reeds duidelijker onder de leden der Sociëteit gerangschikt staan, zich als religieuzen beschouwden en in de Orde als zodanig beschouwd werden, iets dat in een brief van Ignatius uitdrukkelijk bevestigd wordt[21]).

Omstreeks 1544 bepaalde Ignatius, dat de studenten in plaats van de drie geloften slechts één gelofte zouden afleggen, nl. de gelofte of belofte, dat zij na voltooiing van hun studies in de Orde zouden treden, als de Orde hen zou opnemen. In 1544 stelde Ignatius vast, dat dit gebeuren zou binnen een jaar, te rekenen vanaf het begin der experimenten, later in 1546 verlangde hij eerst een proeftijd van anderhalf jaar[22]). Hierdoor bereikte Ignatius, dat van de kant der scholares de band met de Orde even hecht en duurzaam bleef, terwijl hij van zijn kant bij een eventuele ongeschiktheid gemakkelijker een lid kon ontslaan. Want omdat deze gelofte geen „professio religiosa" was, daarbij een duidelijk „voorwaardelijk" karakter droeg en daarom in geen enkel opzicht als een „voorbehouden" gelofte gelden kon, meende hij terecht, dat een ontslag uit de Orde tegelijk de ontheffing van de gelofteverplichting betekende. Dit is waarschijnlijk de oorsprong van het beginsel, dat wij in de Constituties en in andere documenten, die de betekenis der geloften verklaren, zo dikwijls aantreffen, nl. dat

iemand die de Orde verlaat, door het ontslag zelf van zijn geloften ontheven is [23]). Later, toen de geloften der studenten een publiekrechtelijk karakter gekregen hadden en als werkelijke religieuze geloften golden, was tot handhaving van dit beginsel een bijzondere volmacht nodig [24]).
Ofschoon de studenten gedurende deze periode niet „vi voti" tot armoede, zuiverheid en gehoorzaamheid verplicht waren, bracht dit toch in hun practische levenswijze geen verandering. Wat de zuiverheid betreft, is dit duidelijk. De armoede beoefenden zij niet door van hun bezit afstand te doen, maar door „niets als hun eigendom te beschouwen", d.w.z. door over niets zonder toestemming te beschikken, door niets aan te nemen of weg te geven [25]). Hier openbaart zich reeds het verschil in de beoefening der religieuze armoede vóór en na Ignatius. Een van de ingrijpende veranderingen, die Ignatius in dit opzicht teweegbracht, zou hierin bestaan, dat een religieus de gelofte van armoede kon afleggen, terwijl hij enkel het beschikkings-, niet het bezittingsrecht prijs gaf. Ook verlangde Ignatius van de ordestudenten stipte volgzaamheid en gehoorzaamheid [26]). Wel hield hem de vraag bezig, of hij de studenten „in gehoorzaamheid zoals de professen bevelen kon" [27]). Ignatius beantwoordde deze vraag bevestigend. Zo bestond er tussen deze en de vorige periode in de levenswijze der studenten feitelijk en practisch geen verschil. Hierbij komt nog, dat de gewoonte om gedurende het noviciaat devotiegeloften van armoede, zuiverheid en gehoorzaamheid af te leggen vrij algemeen was [28]). Misschien ligt in het feit, dat de studenten een volkomen religieus leven leidden, de verklaring aangaande een opmerking van pater Nadal. Hij zegt in zijn Scholia, die eerst na 1560 geredigeerd zijn, dat Ignatius onder de gelofte om in te treden de drie andere geloften verstond [29]).
Omstreeks 1549 week Ignatius van het voorschrift, dat de studenten slechts één gelofte zouden afleggen, weer af. Hij bepaalde, dat zij na een proeftijd van twee jaar vier geloften zouden afleggen, nl. van armoede, zuiverheid, gehoorzaamheid en om in de Orde te treden, echter zó, dat de drie eerste geloften na de opname in de Sociëteit als profes of coadjutor bindend zouden zijn [30]). De gelofte om in te treden was dus „de praesenti", de drie andere „de futuro" [31]). Deze oplossing bevredigde Ignatius evenmin. In de redactie der Constituties en in de formulering der studenten-

gelofte werden spoedig nieuwe veranderingen aangebracht, waarvan verschillende door Ignatius zelf [32]). De geloften van armoede, zuiverheid en gehoorzaamheid worden in het vervolg uitdrukkelijk „de praesenti" beloofd. De betekenis der vierde gelofte is hierdoor voorgoed gewijzigd. Zij betekent niet meer, zoals eerst, dat men zich later als profes of coadjutor in de Orde zal laten inlijven — de inlijving vindt plaats, zodra men de „eerste" geloften aflegt —, maar dat men bereid is de graad van profes of die van geestelijken coadjutor aan te nemen overeenkomstig de beslissing der oversten, wanneer men zich na de vormingstijd nog inniger met de Orde binden zal door het afleggen der „laatste" geloften. De tekst der studentengelofte luidt voortaan aldus: „Almachtige, eeuwige God, ik, hoewel onder alle opzichten geheel onwaardig om voor Uw goddelijk oog te verschijnen, doch vertrouwend op Uw oneindige goedheid en barmhartigheid, en gedreven door de begeerte om U te dienen, beloof in tegenwoordigheid der allerheiligste Maagd Maria en van geheel Uw hemels hof aan Uw goddelijke Majesteit eeuwige armoede, zuiverheid en gehoorzaamheid in de Sociëteit van Jezus, en beloof deze Sociëteit te zullen intreden om geheel mijn leven daarin door te brengen, alles verstaande volgens de Constituties van dezelfde Sociëteit. Derhalve smeek ik ootmoedig Uwe onmetelijke goedheid en genade, door het bloed van Jezus Christus, dat Gij U gewaardigt dit brandoffer in zoete geur aan te nemen, en de overvloedige genade, die Gij mij verleend hebt om het te begeren en op te dragen, ook schenken moogt om het te volbrengen" [33]).
Buiten de Orde wekten de studentengeloften reeds ten tijde van Ignatius en vooral na zijn dood bevreemding en opspraak. In 1582 ontstond hierover in Spanje een heftig geschil. Aanleiding gaf de „vlucht" van een student, Rodrigo de Cárdenas genaamd, wiens verdediging de dominicanerpater Fray Diego Peredo op zich nam. Op de redenen, waarmee hij het niet-religieus karakter der ignatiaanse studentengeloften bepleitte, behoeven wij na de uiteenzetting, die wij in het begin hierover gegeven hebben, niet in te gaan [34]). Om de strijd te beslechten wendde pater Aquaviva zich tot Paus Gregorius XIII. Zijn verzoek om een definitieve uitspraak willigde de Paus in. In de bulle „Quanto fructuosius" van 1583 werd verklaard, dat alwie in de Sociëteit van Jezus na het noviciaat de drie eenvoudige geloften afgelegd hebben of zullen

afleggen, in werkelijkheid religieuzen waren en zijn en overal en door ieder als zodanig beschouwd moeten worden [35]). Het jaar daarop werd de uitspraak in de bevestigingsbul „Ascendente Domino” nogmaals herhaald en bovendien verklaard, dat in de Sociëteit ook de eenvoudige gelofte van zuiverheid niet alleen als een ongeoorloofd, maar ook als een ongeldig makend huwelijksbeletsel zou gelden [36]).
Op grond van deze beslissingen en de bepalingen der Constituties leggen de studenten der Sociëteit na twee jaar noviciaat de drie eeuwige eenvoudige geloften van armoede, zuiverheid en gehoorzaamheid af, die door de Orde van haar kant voorwaardelijk worden aangenomen. Dit laatste betekent, dat gedurende de vormingstijd minder ernstige redenen, zonder canonieke procedure tot ontbinding der geloften aanleiding kunnen geven, dan voor het ontslag van een profes of gevormden coadjutor geëist worden. Bovendien leggen zij een vierde gelofte af, de belofte om in de Orde te zullen treden, d.w.z. later de graad van profes of van geestelijken coadjutor aan te nemen, zoals de oversten beslissen zullen [37]).

Over het aannemen van „coadjutores” wordt voor de eerste maal officieel gesproken in de bulle „Exponi nobis” van de 5e Juni 1546. Paus Paulus III verklaart hierin, dat de Sociëteit om haar tekort aan werkkrachten een aantal priesters en leken kan toelaten, die haar in de verrichting van geestelijke en tijdelijke diensten zullen bijstaan. Deze medehelpers, coadjutores, kunnen na de voorgeschreven proeftijd tot hun grotere godsvrucht en verdienste de geloften van armoede, zuiverheid en gehoorzaamheid afleggen, echter zó, dat er van de kant der Sociëteit geen verplichting bestaat hen langer in de Orde te behouden dan het den Generaal nuttig lijkt, noch om hen tot de plechtige professie toe te laten [38]). Spoedig bepaalde Ignatius, dat zij niet onmiddellijk na het noviciaat de coadjutorengelofte zouden afleggen, maar eerst na een langere vormingstijd. In dit geval bonden zij zich eerst door de studentengeloften. Als zij na „tot wederzijdse tevredenheid” hun vormingstijd doorlopen te hebben, tot de graad van „gevormde coadjutoren” werden toegelaten, ontstond er een band van inlijving in de Orde, die veel hechter was dan de band der studentengeloften. Ofschoon ook de geloften, die zij aflegden,

De ontmoeting met den Moor op weg naar Montserrat

eenvoudige geloften waren, worden zij toch in de documenten van het begin af aan „publieke" geloften genoemd, die „in de handen" afgelegd en door de Orde „aangenomen" worden, zodat hun wezenlijk religieus karakter nooit in twijfel getrokken is, althans niet in de Orde zelf. Ook de gelofteformule, die zij gebruikten, is geheel anders dan die der studenten en komt bijna woordelijk met die der professen overeen. Anderzijds worden deze geloften nergens „professio", doch altijd „vota" genoemd, omdat men destijds onder professie het afleggen van plechtige geloften verstond. Verder neemt de Orde in tegenstelling met de ge-

loften der professen deze geloften „voorwaardelijk" aan, terwijl zij van de kant der coadjutoren eeuwig en onvoorwaardelijk zijn. Hier betekent dit „voorwaardelijk", dat een gevormde coadjutor, die om zeer ernstige redenen voor de Orde niet meer nuttig zou zijn, zonder canoniek proces van zijn geloften ontslagen kan worden. De coadjutorengeloften eisen vervolgens de volledige afstand van inkomsten en bezit [39]). Ignatius' instelling werd in de bulle „Licet debitum" van 1549, in de Formula Instituti van 1550 en in de reeds genoemde bullen van Paus Gregorius XIII nadrukkelijk bevestigd en bekrachtigd [40]).

Dit relaas van de ontwikkeling der geloften in de Sociëteit kunnen wij aldus kort samenvatten. Voor de professen stelde Ignatius vast, dat zij niet na één jaar noviciaat, zoals destijds gebruikelijk was, doch na een langere vormingstijd de drie plechtige geloften van armoede, zuiverheid en gehoorzaamheid zouden afleggen. Geheel nieuw was de instelling, dat de gevormde coadjutoren zich door drie eenvoudige, eeuwige, van hun kant onvoorwaardelijke en van de kant der Sociëteit voorwaardelijke geloften zouden binden. De studenten legden aanvankelijk drie niet-publieke, eenvoudige, eeuwige geloften af, meestal voordat zij van hun eigendomsrecht afstand gedaan hadden, bovendien de gelofte om na hun studies in de Orde te treden. Hieruit ontwikkelden zich de eigenlijke studentengeloften: publieke, eenvoudige, eeuwige geloften, onvoorwaardelijk van hun kant en van de kant der Orde voorwaardelijk, samen met een vierde gelofte om later bij de definitieve inlijving de graad van profes of van geestelijken coadjutor aan te nemen. De instellingen van Ignatius hadden juridisch een dubbele uitwerking. Vooreerst golden voortaan ook eenvoudige geloften als wezenlijke religieuze geloften, als een werkelijke „professio religiosa". Vervolgens was het voor de eenvoudige gelofte van armoede voldoende, afstand te doen van het „dominium imperfectum", het beschikkings- en genietingsrecht, zonder dat men aan het „dominium perfectum", het volledige bezittings- en beschikkingsrecht, verzaakte. De Kerk keurde deze vernieuwingen van Ignatius niet slechts voor diens Orde goed, maar verhief ze ook tot algemene praxis. In haar Wetboek schrijft zij op het ogenblik voor, dat aan iedere eeuwige, hetzij plechtige, hetzij eenvoudige professie een tijdelijke, eenvoudige professie van drie jaar vooraf moet gaan [41]).

Bovendien worden in bijna alle nieuwere congregaties en religieuze genootschappen slechts eenvoudige geloften afgelegd. Op de eerst genoemde wet maakt krachtens een privilegie juist de Sociëteit een uitzondering.

DE GREEP VAN HET APOSTOLAAT

Na de feiten van deze ontwikkeling beschouwd te hebben, zullen wij trachten haar diepere zin en betekenis te doorgronden. Te menen immers, dat Ignatius bij het bepalen der juridische geloftenstructuur zich door het verloop der feiten alléén heeft laten beinvloeden, is onjuist. Ongetwijfeld heeft het historisch ontstaan der Orde zijn invloed laten gelden. Doch meer dan de omstandigheden hem dreven, leidde hem een idee. Die idee was de grondidee van zijn Orde, de apostolische gedachte. Later zullen wij uitvoerig hierop terugkomen, er op wijzend, hoe het apostolisch ideaal het ignatiaanse ordeplan geheel en al beheerst, met name ook de juridische en ideële structuur der ignatiaanse geloften. Wat de juridische structuur van deze geloften betreft, Ignatius trachtte de apostolische idee hier te verwerkelijken door de toepassing van een beginsel van scholing en selectie. Afwijkend van de gangbare gewoonte verlangde Ignatius een langere vormingstijd. Dat hij om apostolische redenen hiertoe overging, blijkt duidelijk uit de motivering, die hij zelf hiervoor geeft. In het Statuut der colleges van 1541 lezen wij: „De reden die ons er toe bewogen heeft om moeilijkere experimenten en een langere vorming voor te schrijven dan in andere orden gebruikelijk is, is deze, dat iemand, die in een ordelijk en goed geregeld klooster treedt, door de strengere clausuur, rust en regelmaat, beter tegen de gelegenheid tot zonde beveiligd is dan in onze Sociëteit, die geen clausuur, geen rust en geen verpozing kent, maar van het ene land naar het andere voortsnelt. Zo kan men iemand, wiens neigingen nog niet geregeld zijn en die nog onvolmaakt is, aanraden in zulk een ordelijk en goed geregeld klooster te treden om zich daar op zijn volmaaktheid toe te leggen. Voor onze Sociëteit geldt daarentegen het gebod, dat iemand eerst degelijk beproefd en goed geschoold moet zijn, voordat hij toegelaten wordt. Want op zijn apostolische tochten zal hij met goede en slechte personen, mannen en vrouwen, moeten omgaan, waartoe

meer kracht, meer oefening, meer genaden en gaven van onzen Schepper en Heer vereist worden" [42]). Aanstonds bracht Ignatius dit beginsel in toepassing. In de Constituties van 1539 en daarna uitvoeriger in het Collegestatuut van 1541 stelde hij voor de „geletterden", degenen die na voltooiing van hun studies om opname verzochten, een noviciaat van 15 maanden vast, waarvan de eerste drie aan de drie reeds genoemde experimenten besteed zouden worden; voor de „niet-geletterden", de toekomstige studenten, een proeftijd van drie maanden experimenten vóór de studies, een jaar bij het begin der studies en een jaar na de studies. In het Statuut over de colleges van 1541 spreekt Ignatius dus reeds over het zgn. „derde proefjaar" na de studies [43]). In de tweede redactie van het Collegestatuut verlengde Ignatius de proeftijd na voltooiing der studies met drie maanden experimenten, zodat de vormingstijd der studenten in ongeveer twee gelijke perioden van 15 maanden verdeeld was [44]). Deze laatste experimenten bestonden uit het verrichten van „eenvoudige en nederige" huishoudelijke bezigheden en het uitoefenen van apostolische bedieningen, zoals preken en het geven van godsdienstonderwijs, „zonder geld bij zich te hebben". Later splitste Ignatius dit laatste experiment in preken en biechthoren, en het verklaren van de catechismus, zodat er onder de proeftijd in het geheel zes experimenten waren. Omstreeks 1546 bepaalde Ignatius, dat voor de afgestudeerden het noviciaat een jaar en zes maanden duren zou, voor de studenten een jaar en zes maanden vóór en een jaar en zes maanden na de studies [45]). Spoedig daarop nam hij een definitief besluit. Voor de eerste groep stelde hij twee jaar vast; voor de tweede groep twee jaar vóór en een jaar na de studietijd [46]). Hiermee was Ignatius echter nog niet tevreden. Hij bepaalde, dat de vormingstijd der „geletterden" verlengd kon worden, „totdat men van beide zijden in den Heer voldaan was" [47]). Zij behoefden dus niet aanstonds na hun eigenlijke proeftijd tot de plechtige professie of tot de geloften der gevormde coadjutoren toegelaten te worden. Zo bestond reeds ten tijde van Ignatius de gewoonte om de definitieve inlijving in de Orde door de laatste geloften nog een tijd uit te stellen. Eerst veel later werd hiervoor een vaste norm opgesteld: voor de coadjutoren 10 jaar, te rekenen vanaf het begin van hun noviciaat, de philosophische en theologische studies daarbij inbegrepen, voor de professen 17 jaar, waarvan de

jaren buiten de Orde aan de philosophische en theologische studies besteed, afgetrokken kunnen worden [48]).

Naast een scholingsbeginsel ligt aan de structuur der ignatiaanse geloften ook een selectiebeginsel ten grondslag. In de Constituties noemt Ignatius de professen „de voornaamsten" in de Sociëteit, „de Sociëteit in de meest eigenlijke zin" [49]). Zij zijn de volkomen belichaming van het jezuïetische ideaal, in macht en betekenis de kern der Orde. Terecht noemt Suarez hen „het onbeweeglijke, waarin het beweeglijke zijn rustpunt vindt" [50]). Voor de toelating tot de professie stelde Ignatius zware eisen: hij verlangde religieuzen van uitgelezen deugd en geleerdheid, die lang en degelijk beproefd waren, die met stichting en tot tevredenheid van allen herhaaldelijk blijken van deugd en zelfverloochening gegeven hadden [51]). Voldoen zij aan deze eisen, dan binden zij zich door de drie plechtige, onvoorwaardelijke geloften van armoede, zuiverheid en gehoorzaamheid en leggen bovendien nog een vierde plechtige gelofte af. Zij beloven onmiddellijke bereidvaardigheid voor iedere opdracht of zending, die de Paus hun oplegt [52]). Door deze vierde gelofte ontstaat in de groep der professen nog een nieuw graadonderscheid. Want de Orde kan om reden van bijzondere toewijding en verdiensten enige leden tot de professie der drie plechtige geloften toelaten [53]). Aanstonds na hun professie leggen alle professen nog vijf eenvoudige geloften af. Zij beloven niets te zullen ondernemen, dat tot een verslapping van de wettelijk geregelde armoede zou kunnen leiden [54]); noch binnen noch buiten de Orde naar hogere functies of waardigheden te streven en dergelijke waardigheden slechts op grond van een bevel, dat onder zonde verplicht, aan te nemen, bovendien degenen, die hiertegen misdoen, bij den Generaal bekend te maken; eindelijk als zij tot een kerkelijke waardigheid verheven worden, met den Generaal in contact te blijven en zijn raad in te winnen [55]). In de Orde nemen de professen der vier geloften de hogere bestuursfuncties waar en de philosophische en theologische opleiding der studenten is aan hun zorg toevertrouwd [56]). Hiertegenover staat, dat in het gewone dagelijkse leven het verschil in graad op geen enkele wijze merkbaar is. Voorrang, titels, onderscheidingen, zoals in andere orden verleend worden, zijn in de Sociëteit iets onbekends, behalve, zoals spreekt, voor de oversten tijdens hun bestuur. Wel zal ieder inzien, dat het graden-

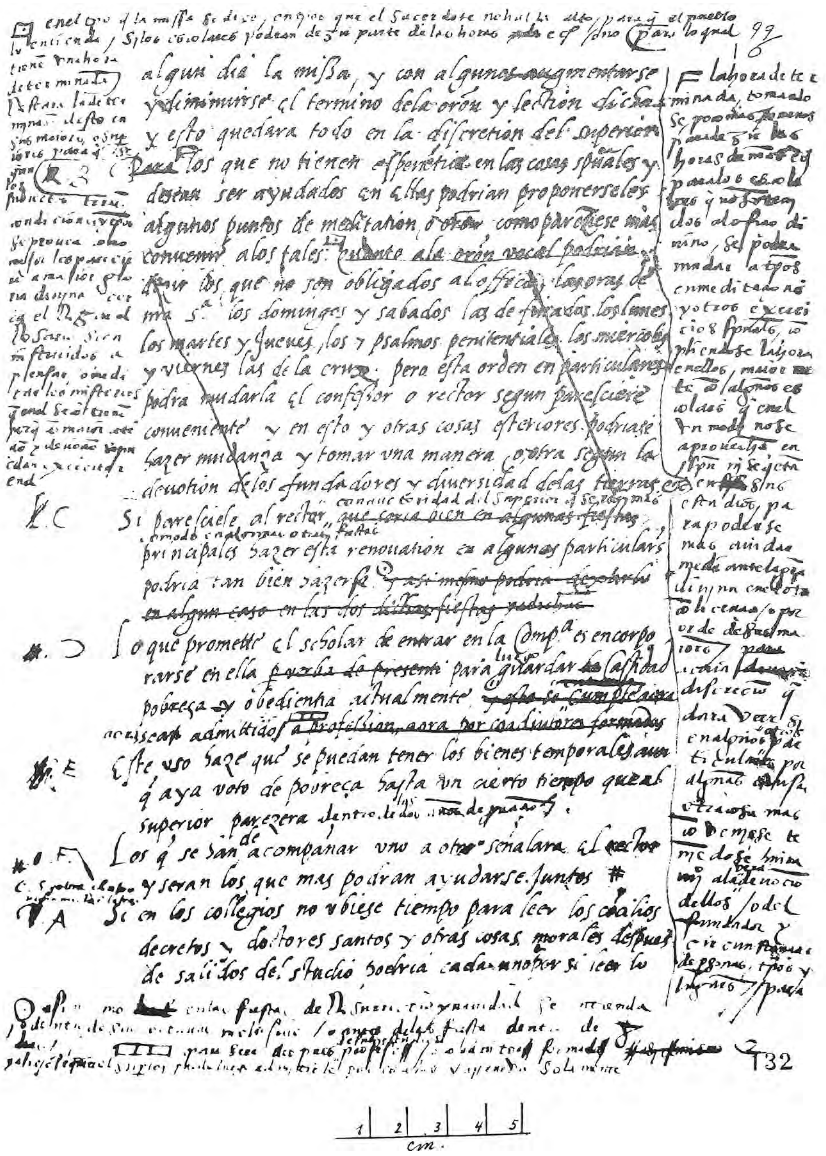
verschil op grond van een selectiebeginsel voor de goede staat en stand van het Ordelichaam van niet te onderschatten betekenis is.

Om de professen als kern groeperen zich de aangenomen of gevormde geestelijke en tijdelijke coadjutoren en de studenten. De taak der coadjutoren is de Orde „bij te staan" in het geestelijk en tijdelijk werk, en de eisen aangaande hun wetenschappelijke vorming zijn niet zo hoog gesteld. Zij zijn in de Orde ingelijfd, in volle zin ledematen van het Ordelichaam, ofschoon de band, die hen met de Orde bindt, minder hecht is dan die der professen. Hun geloften zijn „voorwaardelijk", en wij weten, hoe wij dit verstaan moeten. Aan het voorwaardelijk karakter van deze geloften hield Ignatius vast, omdat hij juist met het oog op het streng apostolisch orde-ideaal de band, die de leden met de Orde bond, niet hechter en duurzamer maken wilde dan nodig en wenselijk was. In deze zin moeten wij de omschrijving verstaan van het voorwaardelijkheidskarakter der coadjutoren- en studentengeloften: „Als de Orde hen behouden wil" [57]). Van de andere kant bedoelde Ignatius daarmee in het geheel niet, dat hij de inlijving der coadjutoren in de Orde als minder veilig en bestendig beschouwde, nog minder, dat hij zich ten opzichte van een ontslag enige onrechtmatige vrijheid of willekeur veroorloven zou. In de Constituties zegt hij uitdrukkelijk, dat een ordelid gemakkelijker in zijn plicht tekort kan schieten dan de Orde van haar macht en recht om een lid te ontslaan misbruik zal maken [58]). Ignatius' gedachte over de coadjutorengeloften vat Suarez aldus samen: „Deze instelling (der eenvoudige voorwaardelijke geloften) berokkent hun geen enkel nadeel, omdat het karakter van hun geloften hen voor God van geen enkele verdienste berooft. In zeker opzicht nemen zij zelfs in verdiensten toe, omdat zij zich van hun kant vrijgeviger aan de Orde verbinden, terwijl zij van de Orde niet dezelfde verplichting terugverwachten. Bovendien wijden zij zich, voor zover het van henzelf afhangt, op dezelfde wijze (als de professen) God en de Orde eeuwig toe, en als zij hun plichten naar behoren vervullen, bestaat er voor de bestendigheid en duurzaamheid van hun staat hoegenaamd geen gevaar. Door het feit dat zij de plechtige professie niet afleggen, verliezen zij derhalve geen enkel geestelijk voordeel, integendeel, zij vinden daarin een steun, omdat zij daardoor vermaand en aan-

gespoord worden zich van hun plicht en hun taak met passende nauwgezetheid en tot tevredenheid te kwijten" [59]).

Door scholing en selectie beïnvloedde de apostolische idee de juridische structuur der ignatiaanse geloften, dezelfde idee gaf haar ook een heel karakteristieke i d e ë l e zin. Ongetwijfeld was Ignatius van de persoonlijke waarden der geloften overtuigd. Zich beroepend op Sint Thomas verklaart hij in het Collegestatuut, dat een daad, waartoe wij ons onder gelofte verplichten, verdienstelijker is dan diezelfde daad niet onder de verplichting van een gelofte gesteld, dat de geloften onze wil in het goede bevestigen en van God overvloediger genaden over ons afroepen. In de Constituties keren deze gedachten meer dan eens terug, terwijl hier bovendien het motief der „devotio", der innige toewijding, nu en dan opklinkt [60]). Toch heeft misschien niemand vóór Ignatius op de religieuze geloften een zo duidelijk apostolisch accent gelegd als hij. In de aanhef van het Examen verklaart Ignatius, sprekend over het doel der Sociëteit: „Om dit doel (het ideaal van persoonlijke en apostolische heiliging) doeltreffender te bereiken, worden in de Sociëteit de drie geloften van armoede, zuiverheid en gehoorzaamheid afgelegd" [61]). Consequent vertonen de ignatiaanse geloften naast een persoonlijk ook een opvallend apostolisch aspect. Sint Franciscus van Assisië omhelsde de armoede als zijn bruid, voor haar jubelde hij zijn hoogste minnelied. Bij Ignatius treffen wij het zo tere en diepzinnige gezegde aan, dat wij de armoede als een moeder moeten liefhebben. Doch dit was iets voorbijgaands, Ignatius was geen geestelijke troubadour. Ogenschijnlijk nuchter en koel trachtte hij het ideaal van evangelische armoede, dat ook hém voor ogen stond, met het apostolische ideaal in harmonisch evenwicht te brengen. Ook zijn zuiverheidsideaal was apostolisch. Hij zag het als een reine, serene onbewogenheid in het gewoel en gewarrel der wereld, zoals de engelen in genieting Gods aanschijn aanschouwen en toch de mensen — ook de slechtsten — dienstvaardig bijstaan. De gehoorzaamheid was voor hem niet enkel een ideaal van persoonlijke wilsversterving en wilsverloochening, maar de bereidvaardigheid van den gehelen mens, van zijn wil, zijn verstand, zijn krachten en vermogens, voor een wereldomspannende apostolische taak.

De Sociëteit is een gemeenschap in Christus, en in Christus gedijt haar apostolaat tot verlossende vruchtbaarheid. Daarom tonen de ignatiaanse geloften, vooral de geloften van armoede en gehoorzaamheid, ook een verrassend Christus-aspect. Behalve uit hetgeen wij later hierover — zoals ook over het apostolisch aspect der ignatiaanse geloften — nog zullen zeggen, volgt dit Christus-aspect reeds uit deze algemene beschouwing, dat de religieuze geloften in de offergedachte haar laatste en diepste vervulling vinden.
De offerhandeling is een symbolische handeling. Uiterlijk is zij een afstand, een verzaking aan iets, dat men bezit en dat men tot eigen voordeel zou kunnen gebruiken, om dit op te dragen en toe te eigenen aan God. Deze uiterlijke daad van verzaking en opdracht heeft echter een innerlijke betekenis. Zij drukt uit èn de onderwerping èn de toewijding van 's mensen hart en geest en persoon aan God. Deze innerlijke akt geeft aan de uiterlijke offerhandeling haar symbolisch-sacrale zin. Op grond hiervan kunnen wij de religieuze levensstaat een offerstaat noemen. Het religieuze kleed, de religieuze levenshouding en levenssfeer, en ook de religieuze geloften, zijn een opdracht, maar ook en vooral een afscheiding, een afstand, een verzaking aan de wereld en aan zichzelf. Dit alles is het „symbool". Het symboliseert een leven van volkomen onthechting aan de schepselen en van volkomen toewijding aan God. Op grond van deze onthechting en toewijding geeft juist het religieuze offer een blij en onbevangen gebruik der schepselen. Het Christendom kent geen louter negatieve levenswaarden; het lost alles op in positieve zin, het verruimt, verheft en veredelt het scheppingsgebruik.
De religieuze levensstaat draagt dus een symbolisch offerkarakter en dit opent een laatste aspect. De christelijke levensbeschouwing kent slechts één Offer, Christus. Een Offer van strengste verzaking, in armoede, kuisheid, gehoorzaamheid, in lijden, ontbering, versmading, een Offer ook van heiligste toewijding en hoogste levensverwerkelijking, een Offer van wereldverlossing en wereldverzoening, een Offer van vrede en vriendschap tussen God en den mens. In het offer van Christus vindt het religieuze offer zijn diepste zin. Armoede in Zijn armoede, kuisheid in Zijn kuisheid, gehoorzaamheid in Zijn gehoorzaamheid, pijn, ontbering, versmading in Zijn pijn, ontbering en versmading, verzaking en op-



DE GELOFTEN DER STUDENTEN
EEN EIGENHANDIGE VERBETERING VAN IGNATIUS IN
HS. A DER CONSTITUTIES (BLZ. 55)

dracht in Zijn verzaking en opdracht, offersymbool in Zijn offersymbool, offerdaad in Zijn offerdaad. Maar als offer in Zijn offer deelt en geniet de religieus ook de kracht van dat offer. Wereldverlossing, wereldverzoening, vrede en vriendschap tussen God en de mensen, dat is het religieuze ideaal in zijn diepste grond en in zijn hoogste vervulling.

Van de religieuze offergedachte was Ignatius diep doordrongen. Zij komt tot uitdrukking in de slotopdracht der studentengeloften en in zijn gehoorzaamheidsbrieven [62]). In een schrijven aan de studenten van Coïmbra deed hem deze gedachte de hartekreet slaken: „En ofschoon op dat doel van Gods eer en verheerlijking, op uw eigen zaligheid en het heil van uw medemensen alle instellingen van het christelijk leven gericht zijn, riep God u tot een levensstaat, die niet in het algemeen, maar tot in alle bijzonderheden van uw levenswijze een voortdurend brandoffer van u maakt tot glorie van God en tot heil der naasten. En niet alleen door uw voorbeeld en uw vurig gebed, ook door alle andere middelen, waardoor wij volgens het plan van Gods wijsheid elkander kunnen helpen, moet gij een offer van verheerlijking en van heiliging zijn. Daaraan kunt gij de koninklijke adeldom van de levensstaat kennen, die gij gekozen hebt. Want noch onder mensen noch onder engelen bestaat er iets verheveners dan den Schepper te verheerlijken en de schepselen tot die verheerlijking te brengen, waartoe zij in staat zijn" [63]).

III. EVANGELISCHE EN APOSTOLISCHE ARMOEDE

„*Cum autem experti fuerimus iucundiorem, puriorem et ad proximi aedificationem aptiorem esse vitam ab omni avaritiae contagione quam remotissimam et evangelicae paupertati quam simillimam ... voveant singuli et universi perpetuam paupertatem.*"

„Omdat wij bovendien door ervaring hebben vastgesteld, dat een leven, dat van alle besmetting met hebzucht zo ver mogelijk verwijderd is en zo nauw mogelijk gelijkt op de armoede van het Evangelie, vreugdevoller, zuiverder en tot stichting van den naaste vruchtbaarder is... moeten allen afzonderlijk en allen gezamenlijk eeuwige armoede beloven."

Constit. I, *Formula Instituti 1540*, n. 7, p. 29.

Tegenover de ontwikkeling van het politieke en sociale leven in de bloeitijd der Middeleeuwen, het verval van de adel, de opkomst der steden, de opbloei van handel en nijverheid — een omwenteling, waardoor de burgerij tot welstand geraakte, een nieuwe ondernemingslust haar aangreep, maar waardoor zij ook in geld- en genotzucht ontaardde —, tegenover de rijkdom der kloosters en de wereldse beslommeringen der geestelijkheid ontstond als reactie de armoedebeweging dier dagen. Sint Bernardus, Sint Norbertus, Robert van Arbrissel predikten met vlammend woord het ideaal van evangelische armoede en onthechting. Nieuwe ordegemeenschappen, de Cisterciënsers, de Humiliaten, de Pauperes catholici, de beweging der Waldenzen, die zich echter spoedig als onkerkelijk gebrandmerkt zag, namen het over en brachten het in praktijk. Weldra ontstonden de stichtingen, die aan deze beweging haar vaste vorm en aan het kloosterleven een nieuw karakter zouden geven: de orde der Minderbroeders van Sint Franciscus en die der Predikbroeders van Sint Dominicus. De opbloei van het religieuze leven in het begin der 16e eeuw vertoont met dit ontwikkelingsbeeld een opvallende overeenkomst. Ook nu een sterk verval van het kerkelijk leven, niet het minst in de kloosters. We zijn in de tijd van het Humanisme en der Renaissance, een tijd van gisting en ontreddering, van opkomende „Hervorming". Maar ook hier een kentering en ommekeer. Een

religieuze herleving en hernieuwing breekt zich baan. Nieuwe orden ontstaan met een jong en ongerept armoede-ideaal: tegenover de ontkerstening van het leven en de verslapping der religieuze tucht plaatsen zij het ideaal van evangelische onthechting en verzaking aan alle bezit. Zij kiezen dit ideaal, omdat zij hiervan een apostolische stootkracht verwachten. Dit is een opmerkelijk verschijnsel bij de orden, die in de eerste helft der 16e eeuw ontstaan, met name die der Theatijnen en Jezuïeten, en bij de stichting der Capucijnen.
De gedachte, die in dit historische verschijnsel tot uitdrukking komt, nemen wij als uitgangspunt, nu we de eerste der ignatiaanse geloften behandelen gaan. Zij zijn de voornaamste banden, die de Orde tot een gemeenschap, tot een gemeenschap in Christus, aaneenvoegen en samenhouden.

VAN EEN MILDERE NAAR EEN STRENGERE UITLEG

Toen Iñigo en de zijnen zich in 1534 op Montmartre tot een apostolische Christusgemeenschap aaneensloten, waren ze in twijfel en onzekerheid omtrent hun toekomstige werkkring. Over één ding bestond echter geen twijfel: zij zouden zich in armoede en onthechting aan God en aan de zielen geven, en ze bekrachtigden dit door hun gelofte. Rodríguez verhaalt ons, hoe de compagni deze gelofte verstonden. „De paters voegden er aanstonds de verklaring aan toe, dat de gezellen, zolang ze te Parijs studeerden, door de armoedegelofte niet gebonden waren en dat ze op hun bedevaart naar Jeruzalem vrij gebruik konden maken van het benodigde reisgeld. Bovendien beloofden ze voor het lezen der Heilige Mis nooit iets te zullen aannemen, ofschoon ze eerlijk toegaven, dat men voor Heilige Missen en voor het verrichten van andere liturgische bedieningen een vergoeding mocht aanvaarden. Zij wilden evenwel uit geest van strengere armoede en van hogere evangelische volmaaktheid vrijwillig ook van het geoorloofde afstand doen, om zoveel mogelijk aan de laster en kwaadwilligheid der ketters te ontkomen en hun de gelegenheid te ontnemen, om te beweren, dat dit (het aannemen van een vergoeding) onder de schijn van vroomheid gebeurde met de bedoeling zich grote inkomsten te verzekeren en zich rijker en welvarender te maken"[1]). En Laínez zegt: „We gaven ons aan de dienst

van God en het heil der zielen door prediking en ziekenverpleging in de hospitalen, niet omdat het in onze oorspronkelijke bedoeling lag, sinds ons verblijf te Parijs tot aan dat ogenblik (in Venetië), om een religieuze gemeenschap te stichten, maar omdat we besloten hadden in armoede te leven" [2]).

Om dit besluit der gezellen volledig te kunnen beoordelen, moeten wij het zien in het licht der feiten, die er aan voorafgingen en die er op volgden. Iñigo's omkeer op de burcht der Loyola's was een bekering van ijdelheid en ridderwaan tot boetvaardigheid en wereldverachting. Het geestdriftig, onstuimig verlangen kwam bij hem op om „grote dingen" voor Christus te doen, blootsvoets op bedevaart te gaan, van kruiden te leven en zich zwaar te kastijden, zoals hij in de levensverhalen van Sint Franciscus en Sint Dominicus en van sommige woestijnvaders gelezen had [3]). In deze stemming en bezield met dit voornemen, dat hij aanstonds na zijn vertrek uit Loyola ten uitvoer bracht, onderging hij de maandenlange afzondering van Manresa. Wie het boek der Geestelijke Oefeningen kent, weet, dat de armoede-idee daarin een belangrijke plaats inneemt. Vooral in de overwegingen der tweede Week komt Ignatius op de armoede, „geestelijke of werkelijke", herhaaldelijk terug en het was zeker niet zijn laatste bedoeling, dat de retraitant juist over dit punt een ernstige „keuze" zou doen [4]). Zo deed ook Ignatius zelf zijn „retraite", in harde boete en meedogenloze versterving, en werd hij in zijn voornemen versterkt. Van alles ontdaan trekt hij naar Jeruzalem om er de heilige plaatsen te bezoeken en de zielen te helpen. Van dat ogenblik af is hij werkelijk „el pelegrino", zich vrijwillig de grootste ontberingen getroostend, zwervend en bedelend, niet alleen op zijn reis naar Jeruzalem, ook als hij zich aan de studie zet, in Barcelona, Alcalá, Salamanca en Parijs. Pas na zijn eerste bezoek aan Brugge en Antwerpen in 1528 kwam hierin een verandering van betekenis. Hij verschafte zich „vaste inkomsten", omdat hij ondervond, dat de onzekerheid omtrent zijn levensonderhoud en de moeite en tijd, die het bedelen hem kostte, nadelig op zijn studie werkten.

In dezelfde school der Geestelijke Oefeningen vormde Iñigo eerst in Alcalá en later in Parijs zijn gezellen. Zij allen besloten tot „werkelijke" armoede. Zo begrijpen we de apostolische gelofte van Montmartre en het ideaal van evangelische onthechting,

waartoe zij zich geroepen voelden. Na Parijs begint voor hen een leven van proefondervindelijke armoede en ontzegging. De tocht te voet naar Venetië, de blind zich wegcijferende liefde in de armste hospitalen der stad, de maanden van eenzaamheid en afzondering, die daarop volgden, in nood en ontbering doorgebracht, hun verblijf te Rome in het benauwde, enge huis van Quirino Garzoni bij de Trinitá dei Monti, dit alles getuigt van de ernst van hun besluit. Bij de beraadslagingen van 1539 bepaalden zij, dat niemand in de Compañía kon worden opgenomen, of hij moest zelfs vóór hij de proeftijd begon, „actu pauper" zijn, in werkelijkheid niets bezittend [5]). Dit ideaal van evangelische armoede legden zij vast in het ontwerp der Formula van 1539 en in de Formula zelf werd het bekrachtigd [6]). Een naklank van die edelmoedige, aan alles verzakende en zich geheel toewijdende stemming vernemen we in het Examen, in het Hoofdstuk, dat enige practische punten der armoede behandelt: „Hun, die in de Sociëteit willen intreden, worde voorgehouden, dat dit de bedoeling was van hen, die zich als eersten in deze Sociëteit aaneensloten, dat in haar diegenen zouden worden toegelaten, die aan de wereld verzaakt hadden en besloten zich geheel en al aan de dienst van God te wijden, hetzij in deze of gene orde" [7]).
De tekst uit de Formula van 1540 luidt aldus: „Omdat wij bovendien door ervaring hebben vastgesteld, dat een leven, dat van alle besmetting met hebzucht zo ver mogelijk verwijderd is en zo veel mogelijk gelijkt op de armoede van het evangelie, vreugdevoller, zuiverder en voor de stichting van den naaste vruchtbaarder is; en omdat wij weten, dat onze Heer Jezus Christus Zijn dienaren, die alleen het rijk Gods zoeken, het voor onderhoud en kleding noodzakelijke zal verschaffen, moeten allen afzonderlijk en allen gezamenlijk eeuwige armoede beloven, verklarende dat zij niet alleen niet persoonlijk, doch ook niet gemeenschappelijk voor het onderhoud en gebruik der Sociëteit enig burgerlijk recht kunnen verwerven op enige vaste goederen of op enige opbrengsten of inkomsten; maar zij moeten tevreden zijn alleen het gebruik der dingen, die hun gegeven worden, te ontvangen, ten einde zich het noodzakelijke te verschaffen" [8]). Ofschoon de idee, die in deze fundamentele bepalingen tot uitdrukking komt, volkomen duidelijk en doorzichtig is, heeft de Orde toch in het eerste decennium van haar bestaan in de uitleg daarvan een ontwikkeling

doorgemaakt, een ontwikkeling niet, zoals we zouden verwachten, van een strengere naar een mildere, maar van een mildere naar een strengere opvatting. Voor een juist begrip van de ignatiaanse armoede-idee is dit een feit van markante betekenis.
In de maanden Maart en April van het jaar 1541 vergaderden te Rome de paters Ignatius, Le Jay, Broet, Laínez, Salmerón en Codure om mede in naam van de vier afwezige compagni, Xaverius, Rodríguez, Faber en Bobadilla, die door de hun opgedragen pauselijke missie niet tijdig in Rome aanwezig konden zijn, de samenstelling van een voorlopig statuut te bespreken. De beraadslagingen hadden plaats vóór de keuze van Ignatius tot Generaal en vóór de plechtige professie in Sint Paulus buiten de muren en namen drie weken in beslag. Zij behandelden daarbij de vraag, hoe de armoedeparagraaf in de goedgekeurde Formula Instituti verstaan en in praktijk gebracht moest worden. Teruggaande op een naar hun overtuiging geoorloofde en gebruikelijke uitleg van het mendicantenrecht, besloten zij niet voor de huizen zelf — en hieronder verstonden zij een profeshuis in tegenstelling met een college —, wel echter voor een kerk of kerkfabriek aan een profeshuis verbonden, vaste, ook door het burgerlijk recht verzekerde inkomsten aan te nemen. Deze inkomsten behoorden niet tot het eigendom der Sociëteit en deze kon daarop geen rechtelijke aanspraak maken; wel zou zij het beheer daarover voeren en een beperkt vruchtgebruik er van genieten, met uitsluiting van alles wat voor het dagelijks levensonderhoud noodzakelijk was. Ook gold deze milde bepaling niet voor de eerste gezellen zelf, maar voor de professen, die later in de Orde zouden worden opgenomen. De paters maakten dus onderscheid tussen een dubbel rechtssubject, het huis en de kerk, en tussen de verschillende levensbehoeften, van de ene kant de benodigdheden voor de kerk en de inrichting van het huis, van de andere kant de noodwendigheden voor het dagelijks levensonderhoud [9]).
De enige beweegreden, die de paters tot dit besluit bewoog, was het feit, dat hun niet alleen het ideaal van een evangelische, maar ook apostolische armoede voor ogen stond, een armoede steunend op de evangelische raad van daadwerkelijke afstand en tegelijkertijd aangepast aan de eisen van het apostolaat. Dit blijkt duidelijk uit een ander aktestuk, dat enige maanden later opgesteld werd en waarboven Ignatius met eigen hand de titel schreef:

„Fundación de collegio". In dit document, dat voor de armoede-idee van Ignatius en zijn gezellen bijzonder karakteristiek is, lezen we: „Overwegende en ziende, dat er een groot aantal ordegenootschappen bestaan hebben en bestaan, heilig door stichting en instelling, waarvan enige voor de benodigdheden van het huis en voor voedsel, kleding en schoeisel der kloosterlingen in gemeenschap inkomsten en eigendom bezitten, ofschoon afzonderlijk niemand enig eigendom bezit, andere noch gezamenlijk noch afzonderlijk eigendom of inkomsten of iets anders, besloten we, na rijp overleg, voor zover God onze Heer ons door Zijn voortdurende goedertierenheid daartoe geholpen en ons verstand verlicht heeft, dat wij zowel van deze als van gene enig nut moeten trekken, door van beide iets over te nemen en een gewone levenswijze te zoeken, waardoor de Sociëteit beter in stand kan blijven met minder moeite en last voor de naasten en tot hun grotere voldoening en stichting; opdat wij allen bezield door dezelfde geest en dezelfde gedachte elkander zouden helpen op de weg van het eeuwig heil, een ieder met het talent, dat God onze Heer hem tot Zijn grotere dienst, lof en eer geschonken heeft. Het is onze bedoeling van de eerste groep over te nemen, dat als God onze Heer door iemands tussenkomst als door een bijzonder werktuig in Zijn hand ons een huis zou schenken, dit huis voor zich zelf inkomsten kan bezitten, d.w.z. voor de sacristie, de inrichting van het huis, de apotheek, de bibliotheek, voor brandstof en huisraad, zoals in een goed ingericht gasthuis alles aanwezig moet zijn wat voor de gaande en komende bezoekers onontbeerlijk is. Van de tweede groep nemen wij over, dat wij voor het dagelijks levensonderhoud, voor voedsel, kleding en schoeisel van alle inkomsten of bezittingen afzien, hopende op God onzen Heer, en verwachtende, dat Hij ons door Zijn edelmoedige werktuigen zal geven wat voor ons levensonderhoud noodzakelijk zou zijn, en wat tot vermeerdering van Zijn dienst, lof en eer strekt, als wij van onze kant doen wat in ons vermogen ligt. Van de tweede groep nemen wij niet alles, maar slechts een gedeelte over, omdat het ons met het oog op de volmaaktere dienst van God onzen Heer en de grotere rust en heiliging van onze zielen toescheen, dat als wij iedere dag zouden willen gaan bedelen (gegeven dat wij voor Missen, biechten, preken, lessen en andere geestelijke diensten geen enkele vergoeding aannemen) om ons alles te verschaffen

wat voor de inrichting en het onderhoud van het huis noodzakelijk is, wij door de zorg voor tijdelijke dingen veel tijd zouden verliezen en voor de geestelijke niet zoveel gelegenheid zouden overhouden, en wij misschien op een of andere wijze iemand lastig of hinderlijk zouden vallen. Van de tweede groep nemen wij slechts een gedeelte over, namelijk geen vaste bron van inkomsten voor voeding, kleding en schoeisel, opdat de overvloed van het noodzakelijke ons niet tot traagheid zou verleiden bij het werken in de wijngaard des Heren, en de armoede ons een aansporing zou zijn tot grotere ijver voor het zieleheil, daarom vooral omdat de ondervinding ons leert, dat, terwijl de eerste groep (die inkomsten bezit) zich zelf meer ten nutte is in het contemplatieve leven, de tweede meer de naasten bijstaat in het gemengde leven" [10]).
De getroffen beslissing bevredigde Ignatius echter niet. Zij strookte niet met zijn eenmaal gekozen ideaal van werkelijke evangelische armoede. Daarom nam hij in 1544 het besluit juist over dit punt, met het oog op de toekomstige Constituties der Orde, een nieuwe keuze te doen. In zijn Geestelijk Dagboek heeft hij nauwkeurig beschreven, hoe hij veertig dagen lang van de 2e Februari tot de 13e Maart „door het ondervinden van vertroosting en troosteloosheid en door het onderscheiden der verschillende geesten" overwoog: of de Sociëteit wèl, gedeeltelijk, of in het geheel geen inkomsten zou bezitten [11]). Op een stuk papier tekende hij onder verschillende hoofden één voor één de redenen voor en tegen aan [12]). Van het begin af was hem duidelijk, welke keuze hij treffen moest. Onder het licht van Gods genade zag hij in en ook zijn rede neigde er toe over, dat noch de profeshuizen noch de kerken aan die huizen verbonden, enige vaste inkomsten of renten mochten aannemen. Zijn besluit stond vast en als de anderen er mee instemden, was de zaak beslist [13]). De paters deelden het gevoelen van den Stichter [14]). In de tweede Bevestigingsbulle van 1550 werd het nieuw gekozen standpunt in deze gewichtige aangelegenheid aldus geformuleerd: „Allen moeten afzonderlijk en gezamenlijk eeuwige armoede beloven in deze zin, dat noch persoonlijk, noch ook gemeenschappelijk de professen of een hunner huizen of kerken enig burgerlijk recht kunnen verwerven op enige opbrengsten, inkomsten of bezittingen, evenmin als op het behoud van enige vaste goederen, behalve dat wat nodig zal zijn

voor eigen gebruik en behuizing" [15]). Terecht merkt Suarez op, dat deze jezuïetische armoede voor de armoede van Sint Franciscus in een zeker opzicht onderdoet, maar haar in een ander opzicht overtreft. In tegenstelling met de armoede der Observanten en Capucijnen, die voor de orde en voor de huizen enkel het recht van gebruik aanvaarden, aanvaardt de Sociëteit voor de afzonderlijke huizen het recht van eigendom. Van de andere kant neemt de Sociëteit weer in tegenstelling met het armoederecht of misschien juister met het armoedegebruik der Mendicanten voor de kerk en sacristie, die aan een huis verbonden zijn, geen vaste inkomsten aan [16]).

DE ARMOEDE DER ORDEGEMEENSCHAP EN HET PERSOONLIJKE ARMOEDE-IDEAAL

Op genoemde beginselen steunen de verschillende bijzondere voorschriften, die in het Examen Generale en in de Constituties over de armoede der profeshuizen — en hieronder vallen alle huizen, die geen colleges zijn, ook de residenties en retraitehuizen — opgenomen zijn. De voornaamste bepalingen zullen we hier laten volgen, ons houdende aan de tekst der Constituties en zonder in juridische bijzonderheden te treden. Wel maken wij hier en daar gebruik van de verklarende of aanvullende voorschriften, die in latere Algemene Vergaderingen aan de bepalingen der Constituties toegevoegd zijn.
De profeshuizen kunnen aan onroerende goederen slechts datgene in eigendom bezitten, wat als onontbeerlijk beschouwd moet worden: een gebouw met bijbehorende kerk, een tuin en een buitenverblijf voor herstel van krachten en geestelijke afzondering. Van de grond kan het huis enig vruchtgebruik genieten, echter niet zó, dat de opbrengst aan groenten, fruit of andere producten een bron van inkomsten of van eigen levensonderhoud zou betekenen. Als aan een profeshuis een onroerend goed geschonken wordt, moet dit bij gunstige gelegenheid verkocht en de opbrengst voor een goed en nuttig doel in of buiten de Orde besteed worden. Aan roerende goederen, geld, boeken, huisraad kan een profeshuis zoveel bezitten als voor bewoning en gebruik volgens de leefwijze der Sociëteit nodig of nuttig is. Geld kan op interest gezet worden, zo lang aan de inrichting van het huis iets

ontbreekt [17]. Vaste inkomsten, waarvan eigendom, beheer of rechtsaanspraak bij de Orde zouden berusten, zijn op geen enkele wijze noch voor eigen onderhoud, noch voor kerk of sacristie of voor welk ander doel ook toegestaan. Een uitzondering wordt gemaakt voor die inkomsten, welke reeds vóór de overname aan een huis verbonden waren, mits de Orde daarover noch beschikken noch daarop enige rechtsaanspraak maken kan. Dergelijke inkomsten, die als een soort „blijvende aalmoes" beschouwd kunnen worden, mogen wel voor kerk of bibliotheek, niet voor eigen levensonderhoud besteed worden [18]. Echte „blijvende aalmoezen" zijn toegestaan, ook voor de dagelijkse levensbehoeften, als de Orde daarop geen aanspraak kan maken en zij vrijwillig gegeven worden. Want niemand mag een weldoener door geschenken of hoe dan ook daartoe bewegen [19]. Ten slotte kan geen enkel huis noch college een erfenis aannemen, die haar te beurt zou vallen om reden of op naam van een lid, dat met het oog op de laatste geloften van zijn bezittingen en van ieder recht daarop afstand heeft gedaan [20].

Zoals de profeshuizen, zo kan ook de Orde of een harer provincies geen vruchtdragende goederen bezitten. Toch bezit de Orde, vertegenwoordigd door de Societas professa, op zijn minst het toezicht en het beheer over alle bezittingen, ook die der colleges [21]. Op een enkele uitzondering na, zoals het opheffen of verplaatsen van huizen, wordt dit toezicht door den Generaal in naam van de Societas professa uitgeoefend [22]. Ignatius verbiedt echter ten strengste, dat de Societas professa of de Generaal over de bezittingen der Orde anders zouden beschikken dan in de Constituties en pauselijke bullen bepaald is. Noch mogen zij van de goederen en inkomsten der colleges enig eigen voordeel trekken. Hij drukt hierop met het oog op een volmaakte beoefening der armoede en met de bedoeling, dat het toezicht en beheer „des te onbaatzuchtiger" zouden worden uitgeoefend [23].

Uit dit alles volgt, dat de armoede der Sociëteit een werkelijke bedelarmoede is. Ofschoon de leden der Orde geen „regulares mendicantes", maar „clerici regulares" zijn, is zij om reden van haar armoede toch een „ordo ex instituto mendicans", een bedelorde. Van de professen en gevormde coadjutoren geldt immers, dat zij „van aalmoezen in de profeshuizen moeten leven" [24]. De armoedegraad van de kern der Orde bepaalt met recht de graad

van armoede van het gehele Ordelichaam. Het voorrecht op het Concilie van Trente aan alle bestaande ordestichtingen met uitzondering der Capucijnen en Franciscanen-Observanten toegestaan, om in gemeenschap goederen en inkomsten te bezitten, terwijl zij de privilegies aan de bedelorden verbonden bleven genieten [25]), heeft de Sociëteit noch voor de Orde in haar geheel noch voor de afzonderlijke profeshuizen aanvaard [26]). Zo is zij een bedelorde niet in wijdere, maar in strenge zin. De bepalingen van Ignatius in de Constituties hebben daarom hun kracht en betekenis behouden. Hij verlangt, dat alle ordeleden tot bedelen bereid zijn, als hun dit wordt opgelegd [27]). De ordecandidaten schrijft hij in hun proeftijd een bedelexperiment van een maand voor en een dergelijke, ofschoon veel mildere bepaling geldt voor hen, die zich op de eerste of laatste geloften voorbereiden [28]). Over de manier van bedelen stelde Ignatius een instructie op [29]). Terwijl in het begin van zijn generalaat het bedelexperiment dikwijls openlijk in toepassing gebracht werd door op straat aan de voorbijgangers aalmoezen te vragen, keurde hij dit later af en verbood, om opspraak te vermijden, iedere opvallende of opdringerige wijze van bedelen [30]).

Zoals van het begin af vaststond, dat de profeshuizen geen vruchtdragende goederen, inkomsten, opbrengsten of renten konden bezitten, zo stond ook van het eerste begin af vast, dat de colleges dit wel konden. Deze bepaling is onveranderd gebleven, ofschoon daaruit juist met het oog op de armoede verschillende moeilijkheden voortvloeiden [31]). Over het ontstaan en de ontwikkeling der colleges hebben we reeds gesproken en daarbij de reden aangegeven, waarom zij in tegenstelling met de profeshuizen wel konden en moesten gefundeerd worden. De opleiding der studenten eiste dit. Ook wezen wij er op, dat Ignatius ter wille van de armoede tussen de profeshuizen en colleges een strenge scheiding wenste. In bijzonderheden stelde hij vast, dat de professen en coadjutoren slechts dan voor langere tijd in de colleges konden verblijven als dit voor de studies of voor geestelijke of tijdelijke hulp nodig of nuttig was. Op doorreis zich een dag in een college ophouden, daar aan tafel aanzitten en wat reisgeld aannemen, daartegen had Ignatius geen bezwaar. Want ofschoon hij streng was en volstrekt niet duldde, dat de colleges met geld of levensmiddelen de profeshuizen ondersteunden, mocht deze

scheiding toch geen aanleiding tot angstvalligheid geven [32]. Ook verlangde Ignatius, dat, afgezien van buitengewone omstandigheden, geen profes rector of procurator van een college zou zijn. Als algemene regel stelde hij op, dat de professen zich zo weinig mogelijk met geldzaken en andere tijdelijke beslommeringen zouden bemoeien[33]. In 1552 stond Paus Julius III toe, dat oude en zieke leden der Sociëteit tot verpleging en herstel in de colleges konden worden opgenomen [34].

Behalve door de armoede der profeshuizen wilde Ignatius het ideaal van evangelische armoede nog op een ander punt verwezenlijkt zien. Op Montmartre beloofden de Iñiguisten onder gelofte voor geestelijke functies geen vergoeding aan te nemen. Aan dit voornemen is Ignatius steeds trouw gebleven. In de Constituties en elders komt hij op bijna geen enkel punt zo dikwijls terug als juist op dit: de Orde kan voor geen enkele bediening, die zij krachtens haar Instituut uitoefent, voor het lezen van H. Missen, biechthoren, preken of het geven van onderwijs een vergoeding aannemen, die voor de verleende hulp of de bewezen dienst een rechtstreekse vereffening zou betekenen [35]. Dat een spontaan gegeven gift, de vergoeding van reis- of verblijfkosten hierdoor niet van de hand gewezen werden, is duidelijk. Toch verbood Ignatius om alle schijn van eigenbaat te vermijden, dat in de kerken der Orde een offerblok geplaatst zou worden [36]. Telkens en telkens komt de Stichter hierop terug, een bewijs dat deze geestelijke onbaatzuchtigheid hem bijzonder ter harte ging. Slechts ernstige redenen daarom, vooral de veranderde tijdsomstandigheden en het achterwege blijven van rijke stichtingen en schenkingen, waardoor de Orde zich in haar bestaan en apostolische bewegingsvrijheid bedreigd zag, konden haar er toe bewegen zich van dit voorschrift, dat een „Essentiale Instituti" inhoudt, voorlopig en tot op zekere hoogte te laten ontslaan. Krachtens een pauselijk indult kan zij op dit ogenblik op een beperkte, nauwkeurig omschreven wijze voor het lezen van H. Missen en voor enige andere bedieningen een stipendium of vergoeding aannemen. Dezelfde veranderde tijdsomstandigheden hebben het armoedebeeld der Orde nog op andere punten gewijzigd. Zo is het aantal eigenlijke profeshuizen, die het armoedeideaal der Orde volkomen in zich moeten verwerkelijken, tot een uiterst gering getal geslonken.

Hiermee hebben wij in hoofdtrekken de normen en beginselen aangegeven, die de structuur van de ignatiaanse armoede in gemeenschap bepalen. Logisch-consequent volgen hieruit de regels, die voor de persoonlijke armoede gelden. Hierbij dient te worden opgemerkt, vooreerst dat verschillende van deze bepalingen rechtstreeks onder de gelofte van armoede vallen en dus niet uitsluitend voor de ignatiaanse armoede gelden; vervolgens dat in de Sociëteit enerzijds voor de professen en gevormde coadjutoren dezelfde armoedevoorschriften van kracht zijn, ofschoon zij niet dezelfde plechtige gelofte van armoede afleggen [37], terwijl er anderzijds verschil bestaat tussen de armoede der professen en gevormde coadjutoren en de armoede der studenten, iets dat in het apostolisch ideaal der Orde en in haar historische ontwikkeling, zoals wij deze in het vorige Hoofdstuk schetsten, zijn grond vindt; ten laatste dat Ignatius enige normen geeft, die voor allen gelden en daarom tot het wezen van zijn opvatting over de armoede behoren.

De professen en gevormde coadjutoren kunnen noch gemeenschappelijk noch afzonderlijk vaste opbrengsten of inkomsten of enig recht daarop bezitten of verwerven [38]. De huizen, waarin zij wonen, moeten, afgezien van het geval dat zij in de colleges verblijven kunnen, aan de armoedevoorschriften der proféshuizen voldoen. Zij moeten dus van onzekere inkomsten leven [39]. Zij kunnen wel een legaat of schenking, geen erfenis aannemen, noch de huizen of colleges een erfenis, die op hun naam staat [40]. Als hun op last van den Paus of van den Generaal een zending toevertrouwd wordt, kunnen zij geen reisgeld eisen [41].

Bij de eerste geloften doen de ordestudenten afstand van beheer en gebruik der goederen, die zij bezitten, nadat zij eerst een vrije beschikking daarover getroffen hebben. Zij behouden echter het eigendomsrecht en het recht om te erven. Bovendien leggen zij bij de intrede in de Orde de belofte af door de „afstand van goederen" ook aan deze beide laatste rechten te verzaken, als hun dit na beëindiging van het eerste jaar noviciaat zou worden opgelegd. Krachtens een privilege is de Sociëteit hiertoe gemachtigd; zelden of nooit maakt zij er echter gebruik van en wacht met de „afstand van goederen" tot aan de laatste geloften [42]. Aan deze „afstand van goederen" heeft Ignatius in de Constituties zijn bijzondere aandacht gewijd [43]. Tot aan de laat-

ste geloften kunnen de studenten in de colleges wonen en in de bepalingen over het vorderen van reisgeld worden alleen de professen en gevormde coadjutoren met name genoemd [44]). In de Sociëteit zijn alle leden gebonden door het „vida común". Dit is de eerste algemeen geldende armoederegel. Het woord „vida común" had bij Ignatius een meervoudige betekenis. Vooreerst verstond hij daaronder een „gewone" levenswijze. Voor zijn Orde stelde hij geen verplichte boeten, vastendagen en andere uiterlijke gestrengheden vast, zoals dit in de meer monachale ordestichtingen pleegde te gebeuren, noch koos hij een uniform ordehabijt. Hij schreef daarentegen een leefwijze voor, aangepast aan de algemene en bijzondere behoeften en zonder opvallende gewoonten, overeenkomstig „het algemeen en goedgekeurd gebruik van waardige priesters" [45]). Vervolgens verstond hij onder „vida común" een „gemeenschappelijke" leefwijze. Daarmee bedoelde hij, dat de ordeleden zich niets eigenmachtig, buiten weten der oversten om, verschaffen mochten, maar alles rechtstreeks van de ordegemeenschap betrekken moesten. Van een „peculium", een „depositum" bij iemand buiten de Sociëteit of alles wat daarop leek, zoals het vrij beschikken over zakgeld, wilde Ignatius niets weten [46]). Ook wijst Ignatius er op, dat niemand „zonder medeweten en goedkeuring van den overste iets dat aan het huis toebehoort mag te leen geven, in gebruik nemen of weggeven" [47]). Deze dingen vallen rechtstreeks onder de gelofte van armoede. Ignatius drukt er waarschijnlijk op juist met het oog op een „gemeenschappelijke" levenswijze. Bij allen wilde hij in dit opzicht een besef van gemeenschap aankweken. Verder bedoelde Ignatius met het „vida común" een „eenvoudige" levenswijze. Ofschoon ook hier de boven genoemde norm geldt, de aanpassing aan de leefwijze van waardige, niet onbemiddelde wereldpriesters, wilde hij toch, dat alles wat tot huisvesting of levensonderhoud diende, in het teken van armoede, eenvoud en soberheid stond [48]). Ook verstond Ignatius onder het „vida común" een voor allen „gelijke" levenswijze [49]). Als wij hieraan nog de betekenissen van een „geregelde" en „broederlijke" levenswijze toevoegen, waarmee wij het onderhouden der regels en het volbrengen der gewone, dagelijkse verplichtingen bedoelen, of alles wat met een vertrouwelijke onderlinge omgang in verband staat, hebben

wij de inhoud van dit voor de Sociëteit zo belangrijk begrip wel uitgeput.
Als tweede armoederegel stelt Ignatius op, dat allen bereid moeten zijn de armoede nu en dan ook aan den lijve te ondervinden en zó onthecht, dat zij met alles, ook met het minste in huis tevreden zijn [50]). Vooral tijdens de proeftijd moet gelegenheid gegeven worden zich hierin te „oefenen" [51]). Juist van deze proefondervindelijke armoede zegt Ignatius, dat we haar „als een moeder moeten liefhebben" [52]), en hij verwacht, dat allen de eerste gezellen, die zich heldhaftig de grootste ontberingen getroost hebben, zullen navolgen, ja zelfs overtreffen [53]).

DE DRIE BEWEEGGRONDEN

Een goed begrip van de ignatiaanse armoede dwong ons bij de behandeling van haar juridische structuur wat langer stil te staan en daarvan een meer gedetailleerd overzicht te geven. Deze uiteenzetting moeten wij aanvullen en vervolledigen, door in het kort haar ideële structuur te schetsen, daarbij wijzende op de voornaamste motieven, die Ignatius tot deze armoede bewogen. Afgezien van enige algemeen ascetische redenen, zoals onthechting en nederigheid, die Ignatius slechts terloops ter sprake brengt, en een enkel uitdrukkelijk beroep op het Evangelie, geeft hij drie hoofdmotieven aan: het belang der armoede voor het apostolaat, haar betekenis voor de gemeenschap, haar waarde als Christus-navolging. Wij wezen er reeds op en uit het vervolg zal dit nog duidelijker blijken, dat deze drie motieven bij Ignatius een gesloten eenheid vormen en niet van elkaar gescheiden mogen worden.
Meer dan eens keert bij Ignatius de gedachte terug, dat hij een strenge armoede kiest „om alle schijn van hebzucht te vermijden". Reeds op Montmartre klonk dit armoedemotief. Deze schijn van eigenbaat, met name bij het aannemen van een vergoeding voor bewezen geestelijke of tijdelijke hulp, wil Ignatius vooral om een apostolische reden vermijden. Immers hij verwacht, dat men zo „met meer vrijheid en stichting van den naaste in de dienst van God vooruit kan komen" [54]). Deze enkele woorden getuigen van veel inzicht en ervaring. Een ander, hiermee samenhangend apostolisch motief zag Ignatius

in het feit, dat de leden der Orde door deze onbaatzuchtigheid hun vertrouwen niet op de mensen, maar alleen op God zouden stellen. Als zij „om niet gaven, wat zij om niet ontvangen hadden", zou God in alles wat zij nodig hadden, rijkelijk voorzien [55]). Voor alle inspanning mocht God en God alleen hun enige hoop en overvloedige beloning zijn [56]). Vervolgens noemt Ignatius de armoede de „sterke wal", het „bolwerk", het „toevluchtsoord" der ordegemeenschap [57]). Indachtig de leer, die hij in het boek der Geestelijke Oefeningen uiteenzet, is hij er zich bewust van, dat de „vijand van de menselijke natuur" er met alle middelen op zint om deze burcht te ondermijnen en ten val te brengen. „Als eerste bekoring moeten zij (de aanhang van Satan) de begeerte naar geld en goed inblazen, zoals hij zelf pleegt te doen, opdat de mensen gemakkelijker in de strikken van ijdele wereldse eer, en daarna van grote hoogmoed verward zouden raken." Ook weet Ignatius, dat de aartsvijand de vesting niet aan haar sterke, maar aan haar zwakke zijde zal aanvallen [58]). Een mogelijk zwakke plek zag Ignatius in de omstandigheid, dat nieuwe voorschriften of later toegevoegde verklaringen de oorspronkelijke met zoveel zorg opgestelde armoedebepalingen zouden kunnen ontzenuwen of te niet doen. Hij nam zijn tegenmaatregel en besloot, dat de professen een speciale eenvoudige gelofte zouden afleggen, waarin zij beloofden niets in het werk te zullen stellen wat tot een verslapping van de wettelijk geregelde armoede zou kunnen leiden, noch te zullen toestemmen, als een poging daartoe zou worden ondernomen [59]). Ignatius kende nog een andere belaagster van dit bolwerk der gemeenschap: de eigenliefde. Deze „allergevaarlijkste vijand van de eenheid en van het algemeen welzijn" wilde Ignatius bestrijden door „een geringschatting van alle aardse bezit" [60]). En ook hier zag Ignatius juist. Want in de stoffelijke dingen, in het overtollig gebruik daarvan en in de gehechtheid daaraan, schuilt een gevaar voor de geestelijke gemeenschapswaarden, en bijgevolg voor de gemeenschap zelf in haar bovenstoffelijke vrijheid en dynamische drang.

De laatste en diepste reden echter, waarom Ignatius in zijn Orde een ideaal van strenge en volmaakte armoede verwerkelijken wilde, ligt in Christus. Ignatius kiest strenge en volmaakte armoede, omdat hij daarin een edelmoediger navolging ziet van

den armen Christus. Het besluit in de Geestelijke Oefeningen genomen, om Christus, den eeuwigen Koning, als het Zijn allerheiligste Majesteit behaagt, in werkelijke armoede te volgen en zó met Hem te lijden en te strijden, maakte Ignatius voor al zijn volgelingen tot een levende en aan den lijve gaande werkelijkheid [61]). Wij spraken hierboven over de keuze, die Ignatius in het jaar 1544 omtrent de armoede der profeshuizen deed en waarbij hij het besluit nam in het geheel geen inkomsten aan te nemen en van bedelarmoede te leven. De redenen, die hij aangeeft, zijn voor zijn opvatting over de armoede zó gewichtig en kenmerkend, dat wij ze hier in hun geheel laten volgen. Telkens en telkens keert het Christusmotief terug. „Redenen om in het geheel geen inkomsten te bezitten en voordelen daaraan verbonden. De Sociëteit neemt toe in geestelijke kracht, ijver en liefde, als zij opziet naar den Zoon van de Maagd, onzen Schepper en Heer, die zoveel armoede en ontbering verduurde, en zij zich aan Hem gelijk maakt. Als men geen vaste inkomsten aanneemt, vertreedt men krachtiger alle wereldse hebzucht. Als allen, de blik gericht op den armen Christus in de Eucharistie, daarin gelijk zijn, dat zij in het geheel geen inkomsten aannemen, lijkt het dat men zich inniger met de Kerk verbindt. Als men aan alle wereldse dingen verzaakt, stelt men gemakkelijker al zijn hoop en vertrouwen op God. Het draagt er meer toe bij om zich te vernederen en zich inniger te verbinden met Hem, die Zich meer dan allen vernederd heeft. Zij (de Sociëteit) houdt zich meer afzijdig van alle wereldse vertroosting. Zij koestert gemakkelijker een onafgebroken hoop op God en betoont meer ijver in Zijn dienst. Over het algemeen geeft het meer stichting te zien, dat men niets zoekt, wat de wereld biedt. Men spreekt met meer vrijheid des geestes over alle geestelijke dingen, en men kan meer uitwerking daarvan verwachten tot groter heil en vooruitgang der zielen. Het draagt er meer toe bij en men maakt zich meer geschikt om de zielen geestelijke hulp te bieden, als men van dag tot dag van aalmoezen leeft. Anderen brengt men gemakkelijker tot de beoefening der ware armoede als men zelf de armoede beoefent, waartoe Christus aanspoorde, toen Hij zeide: „Wie zijn vader zal verlaten . . ." Het lijkt, dat men ijveriger zal zijn in het bijstaan der naasten en meer genegen om op rondreis te gaan en ontberingen te verduren. Als men in

het geheel geen inkomsten aanneemt, beoefent men een volmaaktere armoede, dan in geval men ze wel of gedeeltelijk aanvaardt. Deze armoede verkoos ons aller Heer Jezus voor Zichzelf en leerde haar Zijn geliefde apostelen en leerlingen, toen Hij hen ter prediking uitzond. Door alle tien eenstemmig deze armoede te verkiezen namen wij Jezus Zelf onzen Schepper en Heer tot Hoofd, verlangend onder Zijn standaard rond te trekken om te preken en apostolisch te werken, wat onze roeping is. Op grond hiervan werd ons op verzoek een bulle beloofd, en nadat wij een jaar lang daarop gehoopt en gewacht hadden, terwijl wij eensgezind in dezelfde stemming volhardden, werd zij ook door Zijne Heiligheid uitgevaardigd en bevestigd. Onveranderlijkheid is een eigenschap van God, veranderlijkheid en onbestendigheid daarentegen een eigenschap van den vijand"[62]). Deze beknopte opsomming spreekt voor zichzelf. Toch worden wij in de overtuiging dat Ignatius tot zijn grootmoedig besluit voornamelijk door de gedachte aan Christus, „het Hoofd der Sociëteit", bewogen werd, nog versterkt, als wij deze aantekeningen zien in het licht van Ignatius' Dagboek, waarvan juist de bladzijden, die hij tijdens de dagen der keuze neerschreef, bewaard zijn gebleven. Op Zaterdag, de 23e Februari, de 22e dag der keuze, tekent Ignatius aan: „Bij het gewone ochtendgebed in het begin geen vertroosting, op de helft gekomen en tot het einde meer troost en vrede, en ik ontwaarde een zwak lichtende glans. Bij het gereedmaken van het altaar wendden zich mijn gedachten naar Jezus en ik voelde een verlangen om Hem te volgen. En daar Hij het Hoofd der Sociëteit is, scheen mij dat in de geest een sterkere beweegreden te zijn om algehele armoede te kiezen dan alle andere menselijke redenen, ofschoon mij ook alle andere beweegredenen, die ik in de keuze beschouwd had, op hetzelfde leken te wijzen. Die gedachte bewoog mij tot vertroosting en tot tranen en tot zulk een overtuiging, dat al zou ik in de Mis of in de Missen geen tranen storten, het mij voorkwam, dat deze gewaarwording voldoende zou zijn om tijdens bekoring en verwarring standvastig te blijven. Terwijl ik met die gedachten heenging en mij kleedde voor de Mis, namen die gevoelens toe en dat scheen mij een bevestiging te zijn, ofschoon ik geen nieuwe vertroostingen ondervond omtrent dat punt. En het leek me, dat dat zien en voelen van Jezus een gave van de

Tussen de armen en gebrekkigen van Manresa

Heiligste Drievuldigheid was, en het bracht mij het ogenblik in herinnering, waarop de Vader mij verenigde met den Zoon[63]). Toen ik mij aangekleed had, terwijl ik met die hevigheid de naam van Jezus in mij geprent voelde, en ik zoveel kracht en zekerheid gewaar werd, dat mij de keuze voor de toekomst beslist leek te zijn, brak een nieuwe stroom van tranen en snikken los. Getroost door diepe godsvrucht, met overvloedige tranen en met veel genade begon ik de Mis; en ook toen de tranen ophielden, bleef de vertroosting aanhouden en voelde ik een aandrang om te wenen, totdat ik de Misgewaden aflegde. Onder de Mis ondervond ik gevoelens en gewaarwordingen, die bevestigden

wat ik reeds gezegd heb; en toen ik het Allerheiligste Sacrament in mijn handen droeg, vloeiden er woorden van mijn lippen en voelde ik een hevig verlangen om Hem nooit te verlaten, zelfs niet voor alles in de hemel en op aarde, en nieuwe gevoelens van geestelijke vreugde en vertroosting braken los. Van mijn kant beloofde ik alles te zullen doen wat in mijn vermogen lag, en dit laatste nam ik mij voor met het oog op de gezellen, die reeds een ander besluit genomen hadden" [64]). Het is voor den Jezuïet een troost te weten, dat zijn vader Ignatius onder de hoogste mystieke verlichtingen en verrukkingen de voor de Orde zo belangrijke beslissing trof, dat de profeshuizen in het geheel geen vaste inkomsten zouden aannemen.

Ook in Ignatius' brieven keert het Christusmotief meer dan eens terug. In een tijd van nood en druk schreef hij aan de ordestudenten in de verschillende colleges: „De vrede van Christus. Uit verschillende brieven vernemen wij, dat God onze Heer u de gevolgen der heilige armoede ondervinden laat en u beproeft door gebrek aan enige tijdelijke dingen, die voor de gezondheid en het welzijn van het lichaam onontbeerlijk zijn. Geen geringe weldaad gewaardigt zich de goddelijke Goedheid u te schenken. Want in werkelijkheid laat Zij u smaken, wat in onze verlangens altijd levendig moet zijn, nl. om ons gelijkvormig te maken aan onzen Aanvoerder Jezus Christus volgens de gelofte en het heilige Instituut van onze Orde. Werkelijk, in de Sociëteit ken ik geen enkele plaats, waar zich die genade niet doet gevoelen, ofschoon hier meer, daar minder. Vergelijken wij ons slechts met onze broeders in Indië, die bij zo strenge lichamelijke en geestelijke inspanningen zo slecht van voedsel voorzien zijn, die dikwijls geen brood eten, geen wijn drinken, zo goed en zo kwaad als het gaat van wat rijst en water leven, of van andere dergelijke dingen, die slechts geringe voedingskracht bezitten, slecht gekleed zijn, en ten slotte, wat den uitwendigen mens betreft, zich veel onaangenaams moeten getroosten. Hierbij vergeleken lijken mij de ontberingen, die wij moeten verduren, niet te hard. Ook wij zouden ons kunnen indenken, dat wij in Indië zijn, want dìt kan men overal vinden. Bovendien, als zij, die zich gewoonlijk onze weldoeners tonen, niet in de noodzakelijke behoeften zouden voorzien, kunnen wij tot de heilige bedelarmoede onze toevlucht nemen, waardoor men dit tekort

zal kunnen aanvullen. Als God onze Heer toch nog zou willen, dat wij gebrek lijden, mogen de zieken niet tekort komen. Zij die een sterkere gezondheid hebben, kunnen beter de lijdzaamheid beoefenen. Die deugd geve ons allen, die haar zo aantrekkelijk gemaakt heeft door Zijn voorbeeld en leer, Jezus Christus, onze Heer. Hij schenke ons in plaats van al het andere Zijn liefde en de blijheid in Zijn dienst" [65]).
Uit dit alles mogen wij veilig besluiten, dat het armoede-ideaal der Societas Jesu culmineert in haar Christusideaal, iets waarvoor in haar naam reeds een aanduiding ligt en waarvan wij de diepere zin later nog zullen onderzoeken.

Als wij aan het einde van dit Hoofdstuk de ignatiaanse armoede in haar kenmerkende eigenschappen willen samenvatten, moeten wij haar als een e v a n g e l i s c h e en a p o s t o l i s c h e armoede karakteriseren. Een evangelische armoede, omdat Ignatius voor zijn Orde een ideaal van daadwerkelijke onthechting en verzaking koos, zoals uit deze uiteenzetting wel duidelijk gebleken is. Hierbij moeten wij op een verkeerde voorstelling van zaken wijzen, de opvatting namelijk, dat de Jezuïetenorde alleen een ideaal van geestelijke en niet van werkelijke onthechting zou nastreven. Dit is onjuist. De jezuïetische armoede is in alle opzichten een werkelijke armoede, een werkelijke afstand van alle bezit. Wat Ignatius in zijn „Geestelijk Testament" van den Jezuïet verlangt, dat hij niets als zijn eigendom kan en mag beschouwen en zich bij het gebruik der dingen gedragen moet als een beeld, dat men zonder weerstand van zijn sierselen en bedekking kan ontdoen, wordt door de feitelijke voorschriften van het recht der Sociëteit ten volle bewaarheid [66]). Wel geven we toe, dat de jezuïetische armoede geen armoede is, die zich op een opvallende wijze in uiterlijke dingen naar buiten toont. De ignatiaanse armoede is ook een apostolische armoede en wel in deze zin, dat de apostolische doelstelling der Orde haar volkomen beheerst. Dit blijkt uit de juridische structuur van de jezuïetische armoede, bijv. het verschil in de armoedebepalingen voor de profeshuizen en de colleges, voor de gevormde leden en de studenten, de armoedegraad vastgesteld voor het gemeenschappelijke leven, uit haar ideële motivering en bovendien uit de aanpassing van het armoede-ideaal aan de werkelijke

levensbehoeften en de practische eisen van het apostolaat. Als de Orde over de middelen beschikt, is zij niet karig in het verschaffen van alles wat voor het levensonderhoud nodig of nuttig is. Zij bouwt ruime, modern ingerichte colleges, sticht rijke bibliotheken en wetenschappelijke instellingen, de stijl en architectuur van haar kerken kunnen dikwijls de toets van strenge kritiek doorstaan. In dit verband spreekt men weleens over de „onuitputtelijke rijkdommen" der Jezuïetenorde. Men vergeet, dat naast deze goed en juist bestede „rijkdom", de geschiedenis der Orde evenveel en zelfs meer gevallen van harde nood en bitter gebrek aan het allernoodzakelijkste vermeldt. Door het goed gebruik van de stoffelijke middelen handelt de Orde geheel en al in de geest van haar Stichter, die zelf daarop een bij uitstek „reële" kijk had. Op het punt van apostolische armoede gaf Ignatius meer dan eens blijk van grote durf, vooruitstrevendheid en . . . onbegrensd Godsvertrouwen.

Zo is de jezuïetische armoede een even evangelische als apostolische armoede. En beide aspecten sluiten elkaar niet uit. Integendeel. Juist een apostolische armoede veronderstelt een evangelische armoede. Want evangelische onthechting en afstand maken den mens onbelemmerd en vrij voor een apostolische toepassing en beoefening der armoede. Alleen bij werkelijke „onverschilligheid" vermag hij de armoede zonder enig eigenbelang zuiver en alleen op een apostolisch ideaal te richten. Diep-menselijk wijs en verstandig zegt daarom Ignatius in het boek der Geestelijke Oefeningen: „Wanneer wij tegenzin of afkeer van de werkelijke armoede gevoelen, wanneer wij niet onverschillig zijn voor armoede of rijkdom, is het tot uitroeiing van die ongeregelde gehechtheid zeer nuttig, al gaat het ook tegen de natuurlijke neiging in, in de samenspraken te vragen, dat de Heer ons tot werkelijke armoede moge uitkiezen, en te verklaren, dat men dat wenst, dat men er om bidt en er om smeekt, zo het slechts strekt tot de dienst en de lof van Zijn goddelijke Goedheid" [67]).

IV. REINHEID EN MAAGDELIJKHEID

„*Como quien es muerto al mundo y al amor proprio, y vive a Cristo nuestro Señor solamente, teniendo a El en lugar de padres y hermanos y de todas cosas.*"
„Zoals iemand, die gestorven is voor de wereld en de eigenliefde, en alleen leeft voor Christus onzen Heer, Hem bezittend in de plaats van ouders en broers en van alle dingen."

Exam. Gen., c. 4, n. 7.

Het éne korte zinnetje, dat Ignatius in de Constituties over de gelofte van zuiverheid opgetekend heeft, in zijn juiste betekenis te begrijpen, is niet gemakkelijk. „Wat op de gelofte van zuiverheid betrekking heeft, heeft geen verklaring nodig, omdat het duidelijk is, hoe volmaakt wij haar moeten onderhouden. Wij moeten er immers naar streven de smetteloosheid der engelen na te volgen door reinheid van lichaam en geest" [1]). Ignatius plaatst deze woorden in het eerste Hoofdstuk van het zesde Deel der Constituties, dat over de persoonlijke belangen handelt van hen, die in het lichaam der Sociëteit opgenomen zijn. Ignatius leidt dit Hoofdstuk aldus in: „Opdat degenen, die reeds als professen of als gevormde coadjutoren toegelaten zijn, zich met overvloediger vrucht, volgens ons Instituut, aan de dienst van God en de hulp aan anderen kunnen wijden, moeten zij enige dingen voor zichzelf in acht nemen. En ofschoon de belangrijkste punten daarvan in die geloften opgesloten liggen, welke zij onzen God en Schepper hebben aangeboden overeenkomstig de Apostolische Brieven, zal hierover toch tot meerdere verklaring en aansporing in dit zesde Deel gehandeld worden." Hierna volgen de boven aangehaalde woorden over de gelofte van zuiverheid. Na dit kort en bondig gezegde gaat Ignatius aldus verder: „Dit vooropgezet zal over de heilige gehoorzaamheid gesproken worden." Hij zet vervolgens zijn gedachten over de gelofte van gehoorzaamheid uiteen en laat de zuiverheid verder onbesproken.
Uit de aangehaalde tekst en contekst blijkt vooreerst, dat Ignatius alles wat op de gelofte van zuiverheid betrekking heeft, van fundamenteel belang acht zowel voor ieder lid als voor de gehele Orde. Vóór hij immers over het gewichtige punt der gehoorzaamheid gaat spreken, legt hij eerst alle nadruk op de ge-

lofte van zuiverheid: „Dit vooropgezet zal over de heilige gehoorzaamheid gehandeld worden." Vervolgens blijkt hieruit, dat Ignatius de gelofte van zuiverheid niet geïsoleerd ziet, maar in verband met de apostolische taak, die de Orde vervullen moet. „Opdat degenen, die reeds als professen of als gevormde coadjutoren toegelaten zijn, zich met overvloediger vrucht, volgens ons Instituut, aan de dienst van God en de hulp aan anderen kunnen wijden, moeten zij enige dingen voor zichzelf in acht nemen." Ten slotte geeft Ignatius den Jezuïet een ideaal: hij moet er naar streven de smetteloosheid der engelen door reinheid van lichaam en geest na te volgen.

We mogen ons afvragen, waarom Ignatius den Jezuïet juist dìt ideaal voor ogen houdt. Wat bedoelde hij met de „smetteloosheid der engelen?" Lagen misschien voor hem de beide andere aspecten van de gelofte van zuiverheid, de betekenis voor de Orde en voor haar leden en het apostolisch belang, in dit ideaal opgesloten? We zullen onderzoeken wat Ignatius met de smetteloosheid der engelen als jezuïetisch ideaal bedoeld heeft.

ALS „IN DIENST GESTELDE GEESTEN"

Om te achterhalen wat Ignatius onder „angelica puritas", smetteloosheid der engelen, verstond, zouden we kunnen teruggrijpen op de betekenis en het gebruik van dit woord bij de geestelijke schrijvers uit vroegere eeuwen. De verschillende tractaten „de Virginibus" van de Kerkvaders en andere werken uit de ascetische literatuur bieden hiertoe aanknopingspunten genoeg [2]). Toch lijkt het niet verstandig ons hierop te beroepen, want aanduidingen, dat Ignatius met de Vadertraditie bijzonder vertrouwd was, bezitten we slechts weinig. Bovendien is dit niet nodig, want Ignatius zèlf komt ons te hulp. Meerdere uitlatingen, die alle op dezelfde grondgedachte teruggaan, zijn ons van hem bekend. Hieruit kunnen we veilig afleiden, wat Ignatius onder de uitdrukking „angelica puritas" verstond.

Tegenover enige intiem vertrouwden heeft Ignatius meer dan eens verklaard, dat hij verwachtte, dat allen, die hem in de Sociëteit zouden volgen, „als engelen" zouden zijn. Pater Manaraeus geeft in zijn „Antwoord op de vragen van pater Lancicius", waarin enige fijne en intieme levensbijzonderheden van den

Stichter verteld worden, Ignatius' gedachte hieromtrent aldus weer: „Meer dan eens heb ik onzen goeden Vader het volgende horen zeggen. Hij verlangde bij de leden der Sociëteit deze gesteltenis, dat zij zich als engelen geheel en al en met de liefde en ijver, die in hun krachten lag, op het heil en de vooruitgang van den naaste zouden toeleggen, en niettegenstaande dàt geheel onbeweeglijk aan zichzelf gelijk zouden blijven en door niets in verwarring geraken; zoals de engelen geen gevoelsopwelling of gemoedsverwarring ondervinden en steeds hun serene onbewogenheid bewaren, het aanschijn van den Vader in de hemel aanschouwend en voortdurend daarvan genietend zonder enige ongeregeldheid of onrust in zich te bespeuren, ofschoon ze niets nalaten van wat zij kunnen en moeten doen voor onze geestelijke hulp en vooruitgang" [3]). Dezelfde gedachte vinden we bijna letterlijk terug bij pater Ribadeneira. Deze zegt: „Ik hoorde hem (Ignatius) zeggen, dat hij in een dubbel opzicht met de naasten wilde omgaan zoals de engelen met ons. Vooreerst door van zijn kant in niets tekort te schieten bij het geven van alle hulp, waartoe hij in staat was, om de naasten voor alle kwaad, ook het geestelijke, te behoeden. Vervolgens door zich door niets, wat hem de mensen zouden kunnen aandoen, te laten verontrusten (zoals de engelen ongestoord naar God zien en zich in Hem verheugen), noch zó daarover te treuren, dat hij iets van zijn vredige stemming zou verliezen. Ook vertelde hij, dat, zelfs als God de gehele Sociëteit zou vernietigen, hij zich niet zò in de war zou laten brengen, dat hij — althans zo meende hij — iets van zijn vrede in God verliezen zou" [4]).

Uit dit alles blijkt, dat de gedachte „als engelen te zijn" bij Ignatius levendig was en welke diepe zin dit woord voor hem had. Dat Ignatius hieraan niet gedacht zou hebben, toen hij in de Constituties de woorden „angelica puritas" neerschreef, lijkt ons onaannemelijk. Met de reinheid der engelen, waarnaar de Jezuïet moet streven, bedoelde Ignatius een serene, blijde onbewogenheid in het gewoel en gewarrel van de wereld, een onbewogenheid, die haar rustpunt vindt in God, in de voortdurende omgang met zijn hoog en heilig Liefdewezen. Het vergelijkingspunt tussen onze reinheid van lichaam en geest en de reinheid der engelen ligt volgens Ignatius' bedoeling dus niet hierin, dat de Jezuïet naar een „bovenmenselijke" zuiverheid zou moeten streven — alleen

een mens is „castus", kuis, of kan het zijn, en niet een engel —, maar dat hij zich in datgene wat geheel en al menselijk is, zó zou beheersen, zich daarin zó verheffen en veredelen, dat in de omgang met de dingen dezer wereld en in dienst van het apostolaat de glans van zijn reinheid en onbesmetheid niet zou verzwakken en de gloed der liefde niet verdoven. De engelen „aanschouwen het aanschijn van den Vader" en zijn toch „in dienst gestelde geesten". Ditzelfde verlangde Ignatius van den Jezuïet.

Hier ligt een aanknopingspunt om in het ignatiaanse zuiverheidsideaal nog dieper door te dringen. Ignatius' geest leren we hier kennen in een van zijn meest wezenlijke en kenmerkende eigenschappen. Vroeger hebben we gezegd, dat Ignatius een man was van volkomen evenwichtigheid en zelfbeheersing. Deze evenwichtigheid en zelfbeheersing toonden zich niet alleen in het gelaten verdragen van alles wat onaangenaam was, pijn, teleurstelling, opspraak, maar ook in de gewone dagelijkse omgang met zijn ordebroeders, in zijn gang, zijn gebaren, zijn spreken, de opslag van zijn ogen, in de beweging van zijn mond en de uitdrukking op zijn gelaat. Deze heiligheid zouden we hier als een „klassieke" heiligheid willen karakteriseren. Zoals wij, uitgaande van de verhouding tussen geest en stof, natuur en bovennatuur, met enig recht over een heiligheidstype volgens de verschillende stijlperioden — romaanse of gothieke stijl, renaissance of barok — kunnen spreken, zo zouden we het heiligheidstype van Ignatius een „klassieke" heiligheid kunnen noemen. Hiermee bedoelen we: een fel bewogen idee verstoffelijkt in een streng beheerste, harmonisch afgewogen vorm, zoals we dat aantreffen bij de meesterwerken der Griekse en Romeinse beeldhouwkunst in haar bloeitijdperk. De fel bewogen „idee" bij Ignatius was zijn vurige, onstuimige begeerte naar Gods eer en glorie, die hij te verwerkelijken zocht in een voortdurend volbrengen van Gods heilige wil en in een onafgebroken liefdeomgang met zijn Heer. De evenwichtig afgewogen, harmonische „vorm" is de zelfbeheersing in zijn houding en verschijning. Op deze beheersing van zichzelf legde Ignatius zich toe niet om de waarde, die zij in zichzelf bezat. Hij oefende en vervolmaakte zich daarin, omdat hij voelde, dat deze uiterlijke zelfbeheersing nodig was voor zijn innerlijk liefdeverkeer met God,

onontbeerlijk om in alles Zijn heilige wil te volbrengen. Ze betekende voor hem de verwijdering van alles wat ongeordend en ongeregeld was, een volkomen louter-zijn van hart, een „afspiegeling van de innerlijke rust der ziel". We mogen niet vergeten, dat Ignatius' practische spiritualiteit een voortdurend beoefenen der „onverschilligheid" was. Wat hij zijn medebroeders als ideaal voorhield, was tegelijk een openbaring van zijn eigen wezen. „Spreekt, antwoordt, bidt, wandelt niet, doet nooit iets zonder u eerst af te vragen, of ge God daarmee behaagt en of dat den naaste tot voorbeeld en stichting strekt. Bewaart overal uw vrijheid van geest, en bij wien ge ook zijt, let op niemand of niets. Bewaart die vrijheid van geest, dat ge altijd tussen het een en het ander kunt kiezen, en wat u ook hindert, niets mag u hiervan afbrengen. Zorgt, dat ge hierin nooit te kort schiet" [5]). Deze houding van „onverschilligheid" was bij Ignatius geen apathische onderdrukking van zijn natuur — zo moeten we ook de „onverschilligheid" en het „zich onverschillig maken" der Geestelijke Oefeningen verstaan —, maar een vermijden en verwijderen van iedere ongeregeldheid en daardoor de onderwerping en tegelijk de overgave van geheel zijn wezen aan het goddelijk welbehagen. Omgekeerd werd hij in zich gewaar, dat de zachte inwerking van Gods genade hem dreef tot een grote innerlijke rust en vrede, tot een uiterlijke bezadigdheid en evenwichtigheid, tot de stille, innemende bescheidenheid die over zijn wezen gespreid lag. In deze zin kunnen we bij Ignatius over een „klassieke" heiligheid spreken.
Ignatius verlangde, dat al zijn zonen naar datzelfde „klassieke" ideaal zouden streven. Over de bezielende „idee", de liefde tot God in het gebed en in een voortdurende omgang met Hem en het verlangen naar Zijn lof en eer, zullen we later spreken. Wat de verstoffelijking van deze idee betrof, de „vorm" en de „stijl", op dit punt verwachtte hij, dat alle leden daarin zouden uitmunten en zich daardoor zouden kenmerken, waarin hij zichzelf onderscheiden had: de volkomen afgewogenheid, inwendig en uitwendig, van alle bewegingen en handelingen. In het derde Deel der Constituties heeft hij zijn gedachte hieromtrent aldus neergelegd. Bij iedere zinsnede moet ons de persoon van Ignatius zelf voor ogen staan. „Allen moeten er zich met de meeste zorg op toeleggen de poorten der zintuigen, vooral de ogen, de oren

en de tong tegen iedere ongeregeldheid te bewaken, en zich te bewaren in een vrede en ware nederigheid van hart, en dit naar buiten te tonen door te zwijgen, als het stilzwijgen in acht genomen moet worden, en als zij moeten spreken door de omzichtigheid en stichting in hun woorden, door de zedigheid van gelaat en de waardigheid van gang en van al hun bewegingen zonder enig teken van ongeduld of hoogmoed; er op bedacht zijnde om bij alles het betere aan de anderen af te staan en toe te wensen, en allen innerlijk als hun oversten te beschouwen, en uiterlijk met religieuze eenvoud en bescheidenheid ieder de eerbied en hoogachting te bewijzen, die hij volgens zijn staat verdient. Op deze manier zullen zij op elkander lettend in godsvrucht toenemen en God onzen Heer prijzen, dien ieder in den ander als in Zijn beeld moet trachten te erkennen" [6]).
De boven aangehaalde woorden uit de Constituties zijn een samenvatting van een reeks voorschriften over de innerlijke gesteltenis en de uiterlijke verschijning van den Jezuïet, die we alleen in de eerste redactie der Constituties, textus a, aantreffen [7]). In deze uitvoerige bepalingen lezen wij verschillende uitdrukkingen en wendingen, die we in de later opgestelde „Regulae modestiae", de „Regels der zedigheid", terugvinden, zodat er tussen deze Regels en de Constituties een zekere samenhang valt aan te wijzen. In deze „Regels der zedigheid", die de boven aangehaalde tekst uit de Constituties vervolledigen, geeft Ignatius nauwkeurig aan, hoe de Jezuïet zich in de omgang met anderen gedragen moet. Geen détail van zijn physionomie heeft de Ordestichter vergeten. Hij spreekt over gang en gebaren, over de beweging van handen en hoofd, het optrekken van de neus, het fronsen van het voorhoofd, het openen en sluiten van de mond, het opslaan der ogen, over het gelaat, waarop eerder een trek van blijmoedigheid dan van droefgeestigheid moet liggen.
Voor den Jezuïet hebben deze Regels de betekenis, die ze voor den Ordestichter zelf hadden. Hij ziet ze in het licht van zijn „klassieke" heiligheid met als ver perspectief zijn kuisheidsideaal, waarmee deze Regels in een wel enigszins verwijderd, maar toch nog rechtstreeks verband staan. De Jezuïet brengt deze Regels in toepassing niet om de waarde, die zij in zichzelf bezitten, maar om de idee, waarvan zij de verstoffelijking zijn. Hij wil zich innerlijk vrijmaken om zich met ongestoord en ongerept hart

aan God en aan de mensen te kunnen geven. Deze Zedigheidsregels hebben daarom ook een eminent apostolische waarde. Ignatius heeft ze opgesteld „voor de omgang met anderen" en „opdat allen er door gesticht zouden worden". In deze Regels wordt het kuisheidsideaal van den Jezuïet een apostolisch ideaal.

MAAGDELIJK BRUIDSCHAP

Al deze gedachten liggen opgesloten in het éne korte zinnetje uit de Constituties: „Er naar strevende de smetteloosheid der engelen na te volgen door reinheid van lichaam en geest." Toch is de vraag gewettigd, of wij hiermee de gehele rijkdom van Ignatius' gedachte over de gelofte en de deugd van zuiverheid hebben uitgeput. Zag hij niet nòg dieper? Is hij voor een laatste aspect blind of ongevoelig gebleven?

De bloem der maagdelijke zuiverheid is een ongerepte, onverdeelde Christusliefde. Immers, de gelofte van zuiverheid beperkt zich niet enkel tot de stoffelijke sfeer, zij eist ook, zoals Ignatius zegt, „een reinheid van geest". Zij vraagt onthechting van hart en gemoed, een verzaking aan alle louter natuurlijke genegenheid en aanhankelijkheid, niet om deze edelste gevoelens en strevingen van het menselijk hart te miskennen of te ontkennen, maar om ze te louteren, te verheffen en te veredelen. Vooral in haar geestelijke onthechting en verzaking wijst daarom de gelofte van zuiverheid op een hogere wijding en vervulling: op de onverdeelde liefde tot Christus, op de aanhankelijkheid aan Hem in een maagdelijk Bruidschap. Een maagdelijk Bruidschap, dat door zijn onthechting en verzaking van het aardse hemelse vreugde en vruchtbaarheid wekken zal. Want alle reine en ongerepte liefde is, als afstraling van de goddelijke Liefde, blijde en vruchtbare liefde.

We stelden de vraag, of Ignatius voor dit laatste en diepste aspect der gelofte van zuiverheid ongevoelig is gebleven. Hierop antwoorden wij vooreerst, dat ook al zouden wij deze gedachte niet uitdrukkelijk bij Ignatius aantreffen, zij toch een echt ignatiaanse gedachte is. Ignatius stichtte zijn Orde als een gemeenschap in Jezus; hij vestigde haar op de onkreukbare aanhankelijkheid aan Hem als haar Hoofd. Ongerepte aanhankelijkheid aan Christus, onverdeelde liefde tot Hem is voor den Jezuïet daarom

een onverbiddelijke eis. Wij maken echter een veronderstelling, die overbodig is. De gedachte, die ons bezighoudt, vinden we bij Ignatius. Beknopt, zoals hij dikwijls is, en daar, waar wij haar op het eerste gezicht niet zouden verwachten, omdat hij op die plaats niet uitdrukkelijk over de zuiverheid spreekt, stipt hij haar aan. Hij zegt: „Een ieder, die de Sociëteit intreedt, moet de raad van Christus opvolgen: „Wie vader en moeder niet zal verlaten hebben enz.," en hij moet zich in het hart prenten, dat hij vader en moeder, broers en zusters en alles wat hij in de wereld bezat vaarwel moet zeggen. Zelfs de woorden: „Wie zijn vader en moeder en bovendien zijn leven niet haat, kan Mijn leerling niet zijn," moet hij beschouwen als tot hem gesproken. Hij moet er derhalve voor zorgen, dat hij iedere natuurlijke genegenheid jegens zijn bloedverwanten aflegt en deze in een geestelijke verandert, en alleen die genegenheid voor hen koestert, die een goed geregelde liefde eist; als iemand, die gestorven voor de wereld en de eigenliefde, voor Christus onzen Heer alleen leeft, Hem bezittend in de plaats van ouders, broers en van alle andere dingen"[8]). In deze woorden houdt Ignatius den Jezuïet een ideaal van maagdelijkheid voor ogen. Maagdelijkheid van geest en hart in de onthechting aan alle aardse genegenheid, zelfs jegens ouders en bloedverwanten. De Jezuïet moet naar de raad van Christus luisteren: „Wie vader en moeder niet zal verlaten hebben . . . ."; hij moet aan vader en moeder en alles wat hij in de wereld bezat en liefhad, vaarwel zeggen; de woorden: „Wie zijn vader en moeder en bovendien zijn leven niet haat, kan Mijn leerling niet zijn," moet hij beschouwen als tot hem gericht. Ignatius spreekt zelfs over een gestorven-zijn. Hiermee bedoelde hij evenwel niet iets negatiefs, een louter afsnijden en afsterven, maar iets positiefs. Hij verlangde een dood-zijn voor de wereld en een leven voor Christus, een geestelijk versterven om in Christus geestelijk te herrijzen. Want met heel de liefde van zijn hart, in maagdelijke liefdetrouw en tot vervulling van zijn geheel-menselijk liefdeverlangen moest de Jezuïet Christus beminnen, en in Christus alle mensen, ouders en bloedverwanten, in liefde omhelzen met de hartelijkheid en oprechtheid, die een goed geregelde liefde eist. In een brief leerde Ignatius, dat wij ouders en bloedverwanten met een hartelijke en oprechte liefde beminnen moeten. Aan zijn broer Martín schreef hij: „Want dit is waarheid: in die

mate kan ik in dit leven iemand beminnen, als dit voor de dienst en de lof van God onzen Heer bevorderlijk is. „Want hij bemint niet God uit geheel zijn hart, die iets om zichzelf en niet om God bemint." Als twee personen evenzeer God onzen Heer dienen, terwijl ik aan den een verplichtingen heb en aan den ander niet, dan wil God onze Heer, dat wij aan ouders meer toenadering en aanhankelijkheid betonen, dan aan hen die het niet zijn; meer hartelijkheid bewijzen aan een weldoener en bloedverwant, dan aan hem die het geen van beiden is; voor een vriend en bekende meer genegenheid koesteren dan voor hem die noch het een noch het ander is" [9]).

Zo kent ook het ignatiaanse ideaal van reinheid en maagdelijkheid eenzaamheid en gemeenzaamheid. Eenzaamheid in onthechting aan de wereld, aan alle niet geregelde aanhankelijkheid. Gemeenzaamheid in de liefde tot Christus, in een maagdelijke aanhankelijkheid aan Hem, in een onverdeeld liefhebben van God, en in Christus en in God van alle mensen. Eenzaamheid en gemeenzaamheid, dit is ook de gedachte, die in de laatste Aantekening van het boek der Geestelijke Oefeningen uitgedrukt staat, waaruit bovendien blijkt, dat deze eenzaamheid en gemeenzaamheid naar Ignatius' opvatting een beginsel van vruchtbaarheid was: „Hoe meer zich onze ziel in eenzaamheid en afzondering bevindt, des te meer maakt zij zich geschikt om haar Schepper en Heer te naderen en Hem te bereiken; en hoe meer zij Hem aldus bereikt, des te geschikter maakt zij zich om van Zijn goddelijke en opperste Goedheid genaden en gaven te ontvangen" [10]).

V. GEHOORZAAMHEID ALS GEMEENSCHAPSBEGINSEL

„*Cum ergo nulla re magis conservetur congregatio aliqua quam obedientia, videtur nobis necessaria, maxime nobis, qui vovimus perpetuam paupertatem, et versamur in assiduis et iugibus laboribus, tam spiritualibus quam temporalibus, in quibus minus conservatur societas.*"

„Omdat dus een gemeenschap door niets beter in stand gehouden wordt dan door de gehoorzaamheid, schijnt zij voor ons noodzakelijk te zijn, ja, juist voor ons, die een gelofte van eeuwige armoede hebben afgelegd en voortdurend met drukke werkzaamheden zowel geestelijke als tijdelijke bezig zijn, waarbij de goede staat van een gemeenschap minder gemakkelijk gehandhaafd blijft."

Constit. I, *Deliberatio primorum patrum 1539*, p. 6.

In de bekende Brief over de deugd van gehoorzaamheid zegt Ignatius, dat de Jezuïet moet uitmunten in ware en volmaakte gehoorzaamheid en in verzaking van eigen wil en oordeel; dat deze ware en volmaakte gehoorzaamheid zijn kenmerk moet zijn en dat hij daarin de religieuzen van andere orden overtreffen mag [1]). Vanzelf rijst hier de vraag, waarom Ignatius juist aan de gehoorzaamheid zoveel waarde hechtte, waarom de Jezuïet juist daarin moet uitmunten en zich daardoor onderscheiden.

DE IGNATIAANSE GEHOORZAAMHEID TOT TWEE GRONDBEGINSELEN HERLEID

Als we de belangrijkste documenten over de gehoorzaamheid openslaan, die Ignatius ons als kostbaar erfstuk heeft nagelaten, bemerken we daarin meer dan een reden, waarom de Ordestichter op de beoefening van volmaakte gehoorzaamheid aandringt. In deze beweegredenen ontdekken we op het eerste gezicht weinig of geen samenhang. In het oudste document, dat we bezitten, een brief aan de studenten van het college van Gandia, somt Ignatius een tiental redenen op, die den Jezuïet tot volmaakte gehoorzaamheid aansporen. Als eerste kennismaking met zijn geest en gedachte omtrent de gehoorzaamheid heeft dit document zijn betekenis, omdat we de voornaamste redenen

daarin bijeenvinden. De verschillende beweeggronden, die Ignatius daarin opsomt, zullen we kort samenvatten. Bij alle volkeren, die hoe dan ook in gemeenschap samenleven, vinden we een gezagsorgaan, dat leiding geeft. De gehoorzaamheid wordt ons geleerd door het voorbeeld van Christus, die aan zijn ouders onderdanig was en aan Petrus het primaat verleende. In de jonge, pas gestichte Kerk waren personen met gezag als „hoofd boven de ledematen" aangesteld. Hierin moeten alle religieuze genootschappen hun voorbeeld zien. Het offer van de gehoorzaamheid is de heiligste offerande, die we God kunnen aanbieden, want in de heilige Schrift lezen we: „Gehoorzaamheid is beter dan slachtofferanden," en volgens het woord van den H. Gregorius is de gehoorzaamheid meer de moeder van alle deugden dan zelf een deugd. De gehoorzaamheid beschut ons tegen misleidingen op de weg van het geestelijk leven; in bekoringen en beproevingen leidt ze ons veilig naar de overwinning. De gehoorzaamheid is een bron van verdiensten, geeft rust en vrede, verenigt ons met God, ons hoogste goed, en met Christus. De gehoorzame kan zeggen: ik leef niet meer, maar Christus leeft in mij. Gezag is noodzakelijk voor het bestuur en de instandhouding van iedere religieuze gemeenschap, ook en vooral voor de Sociëteit. Voor dit laatste worden drie bijzondere redenen aangegeven. Vooreerst omdat de Sociëteit een belangrijk aantal leden telt, die een meer dan gewone begaafdheid en geleerdheid bezitten. Vervolgens omdat haar leden op een breed en uitgestrekt arbeidsveld werkzaam zijn. Eindelijk omdat er onder hen verschillende zijn, die bij hooggeplaatste personen invloed en aanzien genieten. Ignatius besluit deze uiteenzetting met de woorden: „Ik ben daarom de mening toegedaan, dat voor het algemeen welzijn der Sociëteit geen deugdoefening nuttiger of noodzakelijker is dan de bereidwilligheid om zo stipt mogelijk te gehoorzamen" [2]). Hieraan kunnen wij nog enige andere beweegredenen toevoegen, waarover Ignatius in deze Brief niet uitdrukkelijk spreekt, doch die hij elders dikwijls ter sprake brengt: de vertolking van de wil van God door het bevel der gehoorzaamheid en de overgave aan de leiding van Gods voorzienigheid door de onderwerping daaraan. Als we deze beweegredenen in samenhang plaatsen en aandachtig met elkander vergelijken, ontdekken we twee beweeggronden, die telkens terugkeren en die we de „hoofdmotieven" van Igna-

tius' gehoorzaamheidsopvatting kunnen noemen. Ignatius zelf heeft ze in de Formula Instituti aangeduid: „De ondergeschikten van hun kant moeten zowel om wille van het onberekenbaar grote nut, dat er in (goede) orde gelegen is, als om de nooit genoeg te prijzen voortdurende beoefening der nederigheid, den Overste in alles, wat tot het Instituut der Sociëteit behoort, steeds gehoorzamen, en in den Overste Christus erkennen, als ware Hij Zelf aanwezig, en zoveel als passend is, eerbiedigen" [3]). Het onberekenbaar grote nut, dat er in orde gelegen is, en de nooit genoeg te prijzen beoefening der nederigheid door de onderwerping aan de wil van God, vertolkt door het bevel, dit zijn de twee hoofdgedachten, waarop de ignatiaanse gehoorzaamheidsopvatting steunt. In het vervolg zullen we zien, dat we ook deze beide hoofdgedachten niet van elkander mogen scheiden, maar dat ze volgens Ignatius' idee elkander moeten vervolledigen en vervolmaken.

Als uitgangspunt kiezen we het eerste motief, dat Ignatius in de Formula aangeeft: de orde scheppende kracht van de gehoorzaamheid. Het woord „ordo", dat in verband met de gehoorzaamheid tweemaal in de Formula voorkomt, moeten we in abstracte zin als ordening, schikking der delen ten opzichte van het geheel verstaan. Omdat echter Ignatius deze abstracte „ordo" in een concrete „ordo" verwerkelijken wilde in de Ordegemeenschap der Societas Jesu, kunnen we veilig zeggen, dat bij Ignatius aan het begrip orde scheppende kracht het begrip gemeenschap scheppende kracht beantwoordt. De gehoorzaamheid als onontbeerlijke gemeenschapsfactor was ongetwijfeld een grondidee van den Stichter, zoals duidelijk blijkt uit de „Beraadslaging van de eerste paters", de Formulae Instituti, de Constituties, de Brieven van Ignatius over de deugd van gehoorzaamheid aan de studenten van Gandia en de ordebroeders in Portugal [4]). Met een enkel woord hebben we over de historische betekenis van deze ignatiaanse gehoorzaamheidsopvatting reeds gesproken. De gehoorzaamheid bij Ignatius is niet enkel een ascetisch ideaal van wilsverloochening en zelfvernedering, van louter individuele vervolmaking, ze is ook en misschien wel op de eerste plaats de inschakeling van den gehelen persoon, van alle krachten en vermogens, in dienst van de gemeenschap om gezamenlijk en gemeenschappelijk een doel te verwezenlijken en een ideaal te

bereiken. Daardoor is de ignatiaanse gehoorzaamheid een apostolische gehoorzaamheid, omdat het doel van deze gemeenschap apostolisch is. Ook volgt uit deze grondgedachte van Ignatius, dat aan zijn gehoorzaamheidsidee het „probleem" van de verhouding tussen gemeenschap en gezag ten grondslag ligt, natuurlijk in de sfeer van het geestelijke en religieuze. In dit Hoofdstuk zullen wij zien, welke oplossing Ignatius gegeven heeft aan de gehoorzaamheid als orde scheppend beginsel, terwijl wij het volgende aan de gehoorzaamheid als beoefening der nederigheid zullen wijden.

Bij deze behandeling der ignatiaanse gehoorzaamheid laten wij de meer juridische kwesties buiten beschouwing. Zo gaan wij niet dieper in op de vraag, hoever met name in de Sociëteit het object van de gelofte van gehoorzaamheid zich uitstrekt, of wanneer men krachtens de gelofte tot gehoorzaamheid verplicht is. Alleen zij er op gewezen, dat de ignatiaanse gehoorzaamheid „secundum Constitutiones" meer omvat dan de benedictijnse gehoorzaamheid „iuxta regulam". Dit volgt uit het onderscheid tussen een monastieke orde en een orde met een universeel apostolisch doel [5]. Vervolgens leren ook enige Jezuïeten-auteurs, dat de verplichting tot gehoorzaamheid krachtens de gelofte verder gaat dan het bevel, dat „in virtute sanctae obedientiae", „in kracht der heilige gehoorzaamheid" gegeven wordt [6]. Ten slotte willen wij er nog op wijzen, dat we in dit en het volgend Hoofdstuk onder gehoorzaamheid de deugd verstaan, die zowel het „uitdrukkelijke", als „zwijgende" of „veronderstelde" bevel tot object heeft. Volgens de leer van Sint Thomas is het „zwijgende" of „veronderstelde" bevel de wil van den overste op iedere andere wijze dan door een „uitdrukkelijk" bevel kenbaar gemaakt [7]. De religieus zal dus niet alleen aan het bevel, doch ook aan de wens en op de wenk van den overste gehoorzamen. Ook kan hij op grond van deze beschouwing in de onderhouding der regels en voorschriften van zijn instituut een werkelijke gehoorzaamheidsplicht zien. Als wij in het vervolg over gehoorzaamheid spreken, bedoelen wij daarmee op de eerste plaats de gehoorzaamheid, die beantwoordt aan een gegeven bevel, doch verder ook de gehoorzaamheid volgens deze bredere zienswijze.

EEN DRIEVOUDIGE OPGANG GEGRONDVEST OP DE LIEFDE

Een ieder, die Ignatius' Brieven over de deugd van gehoorzaamheid gelezen heeft, kent de drievoudige climax, die Ignatius ons voorhoudt, en zo meesterlijk uitwerkt: de uitvoering van het bevel, de instemming van de wil en de onderwerping van het verstand, drie graden van gehoorzaamheid, waaraan hij telkens een hogere volmaaktheid toekent [8]).

Wat het volbrengen van het bevel betreft, vooreerst onderscheidt Ignatius ook hierin nog verschillende graden van volmaaktheid. Ignatius noemt die gehoorzaamheid volmaakter, die niet alleen het uitdrukkelijk bevel van den Overste volbrengt, maar ook bereid is aanstonds op zijn verlangens in te gaan. En naar zijn mening is die gehoorzaamheid de volmaaktste, die met een lichte aanduiding, dat de Overste iets beveelt of wenst, tevreden is [9]). Vervolgens valt ons een zeker radicalisme op. Ignatius verlangt, dat we ieder bevel en iedere wens „stipt, onmiddellijk, edelmoedig, met de vereiste nederigheid en zonder verontschuldigingen" volbrengen [10]). Bekend is ook zijn gezegde, dat onze gehoorzaamheid zó stipt moet zijn, dat wij zelfs een begonnen letter niet afmaken [11]). Dat Ignatius onder het Spaanse woordje „lettera" of „letra" letter en niet brief verstaan heeft, blijkt duidelijk uit een verordening over de gehoorzaamheid, die hij in 1550 voor het Romeins College opstelde en die later ook in het college van Messina van kracht was [12]). Ten slotte drukt Ignatius steeds op de „geestelijke vreugde en volharding", op de „blijheid" en „opgewektheid", waarmee het bevolene volbracht moet worden [13]). Door weerzin, lastigheid, traagheid, afmatting, gemor, verontschuldigingen gaan voor hem de verdiensten en de volmaaktheid van de gehoorzaamheid verloren [14]).

Ignatius verlangt dus een stipte volbrenging van het bevolene. Hoe volmaakt deze ook moge zijn, de gehoorzaamheid, die zich hiertoe beperkt, staat volgens hem „op de laagste plaats" en „verdient niet eens de naam van deugd, zolang zij niet opklimt tot de tweede graad, waarin men het wilsbesluit van den overste tot zijn wilsbesluit maakt" [15]). Wat Ignatius hiermee bedoelde, is duidelijk. De daad van gehoorzaamheid is dan eerst zedelijk

goed en verdienstelijk, als zij een „menselijke" daad is, een daad gesteld met voldoende kennis en met vrije wil. Ontbreekt een van deze beide voorwaarden, dan is de daad van gehoorzaamheid geen menselijke daad, geen handeling overeenkomstig de volmaaktheid van zijn redelijke natuur, maar de daad „van een mens", een handeling die niet vrij, maar instinctmatig of onder dwang gesteld wordt. In dit verband spreekt men over zedelijke dwang, die of van binnen of van buiten komend de vrije wilsbeslissing gewelddadig beïnvloedt. Deze zedelijke dwang verlaagt de geestelijke vrijheid van den mens, hij verstoffelijkt haar tot starre gebondenheid. Om dit bij hem, die gehoorzamen moet, te voorkomen, verlangt Ignatius als tweede graad van gehoorzaamheid d e v r i j e i n s t e m m i n g v a n d e w i l, dat wil zeggen een vrije wilsdaad van den onderdaan, waardoor hij niet alleen objectief overeenstemt met het bevel, dat hem opgelegd wordt, maar ook subjectief daarmee instemt [16]). Door de instemming van de wil wilde Ignatius het vrije, volmaakt menselijke van de gehoorzaamheid verzekeren, de volbrenging van het bevel uit de stoffelijke dwang van het „ik moet" tot de geestelijke vrijheid van het „ik wil" verheffen.
Nu gaat Ignatius nog een stap verder. Het object van de wil is het goede. Dit betekent, dat de wil slechts dat object vrij kiezen kan, dat hem door het verstand als een goed wordt voorgehouden. Vervolgens betekent het ook dit, dat de wil, naarmate het verstand in het gegeven object een groter goed ziet, daardoor des te sterker zal worden aangetrokken en er des te begeriger in zal toestemmen, ofschoon de wilsbeslissing altijd vrij blijft; en omgekeerd, dat naarmate het verstand minder overtuigd is van de waarheid en met betrekking tot de wil van de goedheid van een object, de wil daardoor minder beïnvloed zal worden, omdat het minder aantrekkingskracht op hem uitoefent. Toegepast op de gehoorzaamheid volgt uit deze beginselen, dat het verstand van de goedheid en juistheid van een bevel overtuigd moet zijn of zich daarvan naar vermogen moet trachten te overtuigen. Blijft het op dit punt in gebreke, dan zal de instemming van de wil moeizaam en halfslachtig zijn, in zekere zin gedwongen, en de handeling, die op het wilsbesluit volgt, de volbrenging van het bevolene, daarmee evenredig. Dat zowel de individuele als sociale waarden en verdiensten van de gehoorzaamheid hiermee

verloren gaan, is duidelijk. Daarom verlangt Ignatius als derde en hoogste graad van gehoorzaamheid de onderwerping van het verstand, waarmee hij niets anders bedoelt dan een beroep op het verstand om het gegeven bevel als een goed te beschouwen en het als zodanig aan de wil voor te houden [17]. Op deze wijze zullen we, zoals hij zegt, „gesteund door alle krachten, zowel van wil als verstand, tot een vlugge en volmaakte uitvoering van het bevolene komen" [18]. Ignatius verlangt dus dat de gehele mens, de gehele persoon zich achter het bevel schaart. Dit is de zoveel gesmade en gehoonde „verwerping van eigen wil en oordeel", een smaad en hoon, die men juist de ignatiaanse gehoorzaamheid zo gul heeft toegeworpen. Het is daarom van belang Ignatius zelf op dit punt goed te begrijpen. Want Ignatius en Ignatius alleen kan ons de ware ignatiaanse gehoorzaamheid leren. Daarom is het nuttig tot goed begrip hier enige verklarende opmerkingen in te lassen.
Ignatius zegt, dat het overleg van het verstand om het gegeven bevel als een goed aan de wil voor te houden, op zijn beurt onder drang van „de bereidvaardige wil" geschieden moet. Juist in dit verband spreekt Ignatius over een „devota voluntas" [19]. Ignatius begreep echter, dat de invloed van de wil als „blind" vermogen op het verstand als „ziend" vermogen niet onbeperkt is. Daarom zegt hij herhaaldelijk, juist bij de gehoorzaamheid van het verstand: „Voor zover een bereidvaardige wil het verstand kan buigen" [20]. Zo kan de wil het verstand niet buigen, als „de klaarblijkelijkheid van de gekende waarheid het verstand tot een oordeel dwingt". Ignatius wijst hierop uitdrukkelijk [21]. Hierbij denkt hij op de eerste plaats aan het geval, waarin het verstand van de zedelijke ongeoorloofdheid van het bevolene overtuigd is, hetzij door de zondigheid van de zaak in zich, of in haar toevallige omstandigheden, of met betrekking tot hem, die het bevel volbrengen moet [22]. Ook maakt Ignatius een uitzondering voor het geval, waarin iets bevolen wordt, dat buiten het doel der Sociëteit valt, zoals de Constituties dit om schrijven [23]. Maar Ignatius maakt hier terecht onderscheid tussen hetgeen op de gelofte en hetgeen op de deugd van gehoorzaamheid betrekking heeft. De gelofte van gehoorzaamheid beperkt zich tot het Instituut. Deze gehoorzaamheid is „noodzakelijk" voor een religieus en haar volmaaktheid gaat niet verder dan wat „voldoende" is.

De deugd van gehoorzaamheid strekt zich over alles uit, wat bevolen wordt, ook over het moeilijke, zelfs heldhaftige bevel, zolang daarin niets zondigs ontdekt kan worden. Deze gehoorzaamheid staat boven noodzakelijkheid en plicht. Ignatius noemt haar „volmaakt" zonder meer [24]). Ook staat Ignatius uitdrukkelijk toe, dat in geval het bevel onjuist of ondoelmatig lijkt, bezwaren en moeilijkheden aan de oversten voorgelegd worden.
Vervolgens zegt Ignatius nergens, dat het bevel van den overste o b j e c t i e f het beste is of dat het verstand zich dit zou moeten inbeelden. Geen enkele wereldlijke of geestelijke gezagsdrager kan zich op dit charisma beroepen en Ignatius was hiervan overtuigd. Het is juist opvallend, hoe voorzichtig hij zijn uitdrukkingen kiest. Hij zegt, dat we het bevel voor „goed" of voor „beter" moeten houden [25]), dat we het bij onszelf moeten verdedigen en nooit afkeuren [26]). Verder spreekt Ignatius over een „buigen" van het verstand [27]), een „gelijkvormig maken van ons oordeel met het oordeel van den overste", waarmee hij bedoelt, dat wij het inzicht van den overste als „regel en maatstaf" van ons eigen inzicht moeten nemen om zo onze wil en ons oordeel in volmaakte overeenstemming te brengen met de hoogste „regel en maatstaf" van al onze handelingen, de wil van God [28]). Ook spreekt hij over een „onderwerpen" van ons verstand, over „een grote onverschilligheid en berusting van onze gehele wil en eigen oordeel" [29]). Ofschoon Ignatius' eis radicaal kan zijn, blijft hij toch voorzichtig in zijn uitdrukkingswijzen en voegt er meestal de beperking aan toe, waarover we boven spraken: voor zover een bereidvaardige wil het verstand kan buigen. Wat Ignatius met dit buigen, onderwerpen, gelijkvormig maken van het verstand dus bedoelde, was de bereidwilligheid om het opgelegde bevel als een goed te beschouwen, als zodanig te aanvaarden en ten uitvoer te brengen [30]). Hij verlangt, dat de religieus, zoveel hij vermag en de zaak het toelaat, zo nodig met prijsgeven van eigen inzicht, het goede en juiste in het bevel naar voren haalt. Meer dan de zaak zelf moeten hierbij zowel de natuurlijke als de bovennatuurlijke beweegredenen, die tot volmaakte gehoorzaamheid aansporen, het verstand overtuigen. Over dergelijke motieven, bijv. de gemeenschapswaarde van de gehoorzaamheid, het volkomen offer, dat zij vraagt, spraken we reeds. Bij de religieuze gehoorzaamheid zullen voornamelijk de bovennatuur-

lijke beweeggronden in aanmerking komen. De bovennatuurlijke motieven, waarop Ignatius voortdurend terugkomt, zullen we in het volgende Hoofdstuk behandelen.

Om de gehoorzaamheidsidee van Ignatius geheel en al te begrijpen, moeten we hier een onderwerp aanraken, dat we later nog uitvoerig zullen behandelen. Over een dergelijke uitweiding mag niemand zich verwonderen. Want de ignatiaanse orde-idee vormt een zó gesloten eenheid, dat wij het ene element onmogelijk van het andere kunnen scheiden.
Ignatius verlangt overeenstemming van wil en oordeel tussen overste en onderdaan, gelijkvormigheid in denken en willen. In deze band tussen oversten en onderdanen liggen ongetwijfeld de waarde en de kracht van de gehoorzaamheid. Ignatius wist echter, dat er nog een andere deugd was, die in zeker opzicht nog meer dan de gehoorzaamheid een beginsel van eenheid en eensgezindheid is, de liefde. De liefde l e i d t niet tot eenheid zoals de gehoorzaamheid, maar i s eenheid, eenheid van denken en willen. Ze ontstaat in die eenheid en vindt in die eenheid haar vruchtbaarheid en volmaaktheid. Omdat de liefde onze eerste en laatste verhouding tot God en tot elkander regelt, liggen in deze deugd alle andere deugden als in een kernbeginsel opgesloten. Ignatius verlangt eenheid tussen overste en onderdaan: daarom plaatst hij zijn gehele gehoorzaamheidsgebouw op het vaste en veilige fundament van de liefde. Van de ignatiaanse gehoorzaamheid moet de liefde de „virtus imperans", de dragende en stuwende deugd zijn, omdat zij op de grondslag van de liefde rust en uit de liefde haar beweegreden put. De liefde is een wezenlijk bestanddeel van de ignatiaanse gehoorzaamheidsidee. Zij schept tussen overste en onderdaan een verhouding van vader en kind. Dit punt mogen we niet stilzwijgend voorbijgaan.
Zijn grondgedachte over het „regimen paternum" heeft Ignatius in de Formula Instituti neergelegd. De „vaderlijke bestuurswijze" behoort dus tot de kernbestanddelen van de ignatiaanse ordegeest. We lezen in de Formula: „Allen moeten beloven, dat zij in alles wat met de onderhouding van deze onze Regel samenhangt, zullen gehoorzamen aan den Overste der Sociëteit. Deze echter bevele slechts datgene, wat hij voor de bereiking van het hem door God en de Sociëteit gestelde doel als dienstig zal

erkennen. In zijn bestuur zij hij steeds de welwillendheid, zachtmoedigheid en liefde van Christus indachtig en in welke bewoordingen Petrus en Paulus hun bevelen gaven. Zowel hij zelf als de Raad moeten voortdurend het oog op deze maatstaf gericht houden" [31]). Meer in détails verlangt Ignatius van den Generaal, dat van hem de glans der liefde uitstraalt [32]). Hij moet grootmoedig van hart en sterk van karakter zijn om de zwakheid van velen te kunnen verdragen, en aanstonds bereid om als het nodig mocht zijn, zijn leven voor het welzijn der Sociëteit in de dienst van Jezus Christus onzen God en Heer ten offer te brengen [33]). Hij moet rustig en doordacht bevelen en de onderdanen in die geest van gehoorzaamheid trachten te bewaren, dat hij van zijn kant met alle goedheid, bescheidenheid en liefde, die in hem is, besturen kan, en de onderdanen van hun kant steeds méér met liefde dan met vrees naar hun oversten opzien, ofschoon soms én liefde én vrees nuttig kunnen zijn. Daarom moet hij soms hen zelf iets laten beslissen, als het waarschijnlijk lijkt, dat zij daardoor geholpen zullen worden; een andere keer moet hij zich op een of ander punt wat toegeeflijk tonen en met hen meevoelen, als zou blijken, dat dit nuttiger kan zijn [34]). Hetzelfde wordt van de andere oversten gevraagd [35]). Van de onderdanen verlangt Ignatius, dat zij de oversten in Christus als hun vader eerbiedigen en liefhebben, dat zij in de geest van liefde met hen omgaan en zich niet door de verwarring van vrees laten leiden [36]). In de Portugese Brief over de gehoorzaamheid zegt Ignatius, dat een volmaakte gehoorzaamheid van wil en verstand een gelijkvormigheid „van hart" met den overste vereist en dat het „liefhebben" van het bevolene een der beste middelen is om die volmaakte graad van gehoorzaamheid te bereiken [37]). Dan zal men „met liefde" volbrengen, wat de gehoorzaamheid oplegt, een punt waarop Ignatius vooral in deze Brief zo dikwijls terugkomt [38]). Zo is de liefde het eigenlijke grondbeginsel van de ignatiaanse gehoorzaamheid, en dit zal ons nog duidelijker worden, als we in een volgend Hoofdstuk uitvoeriger over deze niet op stenen tafelen, maar in het hart geschreven grondwet van de ignatiaanse ordespiritualiteit zullen spreken.

EERBIEDIGING DER PERSOONLIJKHEID OM WILLE VAN DE GEMEENSCHAP

Deze uitweiding was nodig om de structuur van het ignatiaanse gehoorzaamheidsideaal volledig en in samenhang te begrijpen. Hoe Ignatius zelf over de gehoorzaamheid van verstand en wil dacht, juist met het oog op de Orde, die hij stichtte, legde hij in een gezegde vast, dat we bij verschillende tijdgenoten opgetekend vinden. „De gehoorzaamheid van het verstand is de rechtervoet, die van de wil de linker. Wie een van beide mist, staat slechts met één been over de drempel der Sociëteit" [39]). Dit gezegde had voor Ignatius niet de betekenis van een oppervlakkig aphorisme, maar van een diep ernstige waarheid. Ignatius stichtte zijn Orde als een gemeenschap; juist door de gehoorzaamheid van verstand en wil, gegrondvest in de liefde, gaf hij aan deze gemeenschap haar hechtste en sterkste grondslag. Want dit is het opvallende bij Ignatius, dat hij niet alleen ter wille van de gemeenschap, die hij stichtte, op een allervolmaaktste geest van gehoorzaamheid aandringt, maar ook aan de leden van deze gemeenschap een beoefening van gehoorzaamheid voorhoudt, welke uiteraard die gemeenschap als gemeenschap aaneenvoegt en samenhoudt. Wij kunnen zelfs zeggen, dat de ignatiaanse gehoorzaamheid een gemeenschapswaarde bij uitnemendheid bezit.

Hoe één de leden van een gemeenschap ook mogen zijn door hun bestaan zelf en door de verhoudingen, die daaruit voortvloeien, het zijn de geestelijke waarden van hetzelfde denken en hetzelfde willen, dezelfde idee en hetzelfde ideaal, die een gemeenschap van verstandelijke wezens — en slechts in deze zin spreken we van gemeenschap — a l s gemeenschap tot stand brengen. Door de gehoorzaamheid van verstand en wil, gegrondvest in de liefde, heeft Ignatius aan zijn gemeenschap haar geestelijke eenheid, haar eigenlijke verwerkelijking, willen geven. Wie de voornaamste documenten over de ignatiaanse gehoorzaamheid gelezen heeft, zal hieraan niet twijfelen. Ignatius drukt zijn gedachte het duidelijkst uit in de Gehoorzaamheidsbrief aan de Portugese ordebroeders. Hij legt de nadruk op de gehoorzaamheid van wil en verstand om te bereiken, dat oversten en onderdanen „hetzelfde willen en niet willen", en de onderdaan

„niet alleen één van wil, maar ook één van oordeel worde met den overste" [40]). Van deze overeenstemming in wil en oordeel verwacht Ignatius, „dat hij, die van de wil van een ander afhangt, onderdanig en volgzaam zij, opdat de kracht van den bestuurder op hem overga en hem leide", zoals bij de hemellichamen „de kleinere zich volgens een vaste evenredigheid en orde naar de hogere regelen"; dat door deze gehoorzaamheid de „subordenación" gehandhaafd blijve, het rangonderscheid tussen de verschillende oversten [41]); en dit alles voor „het algemeen goed en welzijn van de Sociëteit", om „de vrede en liefde te bewaren" en het gemeenschappelijk doel te bereiken [42]). We begrijpen daarom de ernst, waarmee Ignatius de woorden neerschreef, de aandrang, waarmee hij ze zijn Portugese broeders in het hart wilde prenten: „En daarom (om de reeds genoemde voordelen) en om de eenheid, die het beginsel is, waardoor iedere gemeenschap in stand blijft, vermaant de Apostel zo nadrukkelijk, dat allen hetzelfde denken en zeggen om door de overeenstemming van oordeel en wil elkander te beschermen en te bewaren" [43]).

In het licht van de gemeenschapsidee weerkaatst de gehoorzaamheid haar volle glans en schoonheid. Hoe hoog men over de individuele waarde van de gehoorzaamheid ook moge denken, zolang men haar tot een individuele functie beperkt, zolang zal er iets van haar eigenlijke waarde verloren gaan. Want gezag en de volgzaamheid aan dit gezag vloeien voort uit de sociale natuur van den mens, en pas als functie van de gemeenschap bereikt de gehoorzaamheid haar hoogste ideële en morele waarde. Door de gehoorzaamheid als sociale deugd neemt ieder lid deel aan het welzijn van het geheel. Het goed, dat in de gemeenschap zelf gelegen is, het bereiken van een doel, dat boven de krachten van de afzonderlijke leden uitgaat, de sociale en ook individuele vervolmaking der leden door de onderlinge hulp en samenwerking, de vrucht en verdienste van het gemeenschappelijk tot stand gebrachte werk, al dit gemeenschappelijk goed wordt door de gehoorzaamheid een persoonlijk en individueel goed. En omgekeerd bereikt de gemeenschap door de persoonlijke medewerking van ieder lid op de hem aangewezen plaats en in de hem toevertrouwde functie haar volmaaktheid als geheel. Dit alles wordt nog onvergelijkelijk verhevener en waardevoller, als we die gemeenschap zien als een bovennatuurlijke genade-

gemeenschap in Christus — wat ook van de Sociëteit ten volle geldt — en die gemeenschap op haar beurt als lidmaat van het mystieke Lichaam van Christus, de Kerk. Dan geeft zich ieder deel door de gehoorzaamheid aan het geheel als aan een genadegemeenschap in Christus, het stelt zich door de genadeverbondenheid van dit geheel in dienst van de Kerk en van de gehele mensheid, om aaneen te voegen en op te bouwen volgens het plan van God, dat zich openbaart in de loop der geschiedenis, het Lichaam van Christus tot Zijn mannelijk-volwassen gestalte.
De gehoorzaamheid vervult deze gemeenschapsfunctie bij uitnemendheid juist door de vrije instemming van de wil en de overeenstemming van het verstand. Deze gehoorzaamheid van verstand en wil geeft aan de gemeenschap vrijheid en gebondenheid, twee eigenschappen, die haar juist als gemeenschap onontbeerlijk zijn. Vrijheid door vrijgewilde medewerking van den gehelen mens, van al zijn krachten en vermogens, gebondenheid door de grootst mogelijke volgzaamheid aan het leidinggevend gezag. Door deze gehoorzaamheid wordt „dwang over de massa" tot „gezag over de gemeenschap". „Gezag over de gemeenschap" veronderstelt een geestelijke beïnvloeding van de wil door het goed, dat het bevel is, en de vrije inzet der persoonlijkheid. „Dwang over de massa" — en hiermee bedoelen we niet de dwang, die tot handhaving van het gezag gewettigd en noodzakelijk is —, is een gewelddadig machtsmisbruik, een stoffelijke beïnvloeding, die de gemeenschap als gemeenschap, dit wil zeggen in haar geestelijke band van bewuste saamhoorigheid en vrije plichtsvervulling, vernietigt. Deze dwang komt voort óf uit het feit dat de gezagsdrager te weinig rekening houdt met den onderdaan als persoon, met zijn gewetensvrijheid en eigen verantwoordelijkheidsbesef, óf uit het feit, dat de onderdaan in zijn vrijheid niet die volgzaamheid en inschikkelijkheid toont aan het gezag, die recht en plicht van hem eisen. Gehoorzaamheid van verstand en wil en een gezag, dat zich op deze volmaakte beoefening der gehoorzaamheid richt, zullen het juiste midden bewaren tussen de excessen van tyranniek despotisme en opstandig anarchisme. Dat de liefde bij deze ware verhouding tussen gezag en persoon tot opbouw der gemeenschap een belangrijke taak te vervullen heeft, is duidelijk. Alles samenvattend zegt Ignatius hierover, zich beroepend op een woord van

Op reis naar Jeruzalem

den H. Leo: „Daar wordt niet met harde dwang gediend, waar men liefheeft wat bevolen wordt" [44]).
De ignatiaanse gehoorzaamheid is dus daarom volmaakte gemeenschapsgehoorzaamheid, omdat zij niet alleen de gemeenschap zelf opbouwt en bevestigt, maar ook en vooral omdat zij de rechten van den persoon in de gemeenschap ten volle handhaaft. En dit juist daarom, omdat Ignatius de vrije instemming van de wil verlangt en de overeenstemming van het verstand, voor zover het nodig en mogelijk is, dat de wil het verstand buigt. Deze „vrije" gehoorzaamheid kan de persoonlijkheid van

den mens niet schaden, integendeel zij verheft en veredelt haar. Om dit te begrijpen moeten we ons er van overtuigen, dat het persoon-zijn als zodanig geen essentiële, maar een existentiële vervolmaking van 's mensen natuur is, een vervolmaking, die zijn natuur veronderstelt en intact laat. Hieruit volgt, dat alles wat tot de natuur van den mens behoort, tot zijn verhouding tegenover God en zijn verhouding tegenover den evenmens — verhoudingen die gehoorzaamheid en volgzaamheid insluiten —, voor zijn persoon-zijn geen gevaar betekent, zolang hij daarin bewust en vrij kan toestemmen en metterdaad toestemt. Deze bewuste en vrije instemming is de hoogste daad, waartoe de mens in staat is; zij berust juist op zijn redelijke, vrije persoonlijkheid en zij vervolmaakt haar. Vrijgewilde nederigheid tegenover God en vrijgewilde onderwerping aan het menselijk gezag kleineren daarom de persoonlijkheid van den mens niet, maar veredelen haar. Opstandigheid daarentegen en verzet tegen God en de gemeenschap maken den mens misschien groot als „individu" — en hier nemen we dit woord in een ongunstige betekenis —, maar klein als „persoon". Vervolmaakt zich dus de mens in zijn verhouding tot God en tot zijn evenmens — wezensverhoudingen die elkaar veronderstellen en aanvullen en niet met elkaar in tweespraak kunnen zijn, omdat zij in de ene en onverdeelde menselijke natuur gegrondvest zijn, die op haar beurt weer een afspiegeling is van het goddelijk Wezen —, dan vervolmaakt hij zich als persoon. Volmaakte gehoorzaamheid kweekt sterke persoonlijkheden en het zijn de sterke persoonlijkheden, die volmaakt kunnen gehoorzamen.

IGNATIUS ALS BESTUURDER

Deze beschouwingen over de ignatiaanse gehoorzaamheid als gemeenschapsgehoorzaamheid mogen misschien theorie lijken. Wat hiervan zij, Ignatius heeft ze bewust of onbewust in praktijk gebracht. Het is een opvallend verschijnsel in Ignatius' bestuurswijze, dat hij in het eisen van gehoorzaamheid streng is tegenover de gemeenschap, maar soepel tegenover den persoon. En dit laatste moest hij zijn om het eerste te bereiken! Over zijn eis tegenover de gemeenschap hebben we reeds gesproken. Ignatius verlangt van den Jezuïet, dat hij in ware geest van gehoorzaam-

heid uitmunt, juist ter wille van het grote goed en voordeel, dat daarin voor de gemeenschap gelegen is. Op het tweede punt, Ignatius' soepelheid tegenover den persoon in zijn practische bestuurswijze, moeten we even dieper ingaan, omdat we hier raken aan een van de markantste eigenschappen van zijn persoon en beleid.

De buiging van het verstand onder aandrang van de bereidvaardige wil heeft volgens Ignatius haar grenzen. Juist omdat de gehoorzaamheid geen slaafse, maar een vrije en bewuste daad moet zijn. We hebben gezien in welke gevallen Ignatius een voorbehoud maakt. Als het verstand werkelijk overtuigd is van de ongeoorloofdheid van het gegeven bevel, mag de wil vanzelfsprekend niet instemmen. Nu zijn er gevallen, waarin het verstand twijfelt over de zedelijke geoorloofdheid van het bevolene zonder tot een zèker inzicht te komen. Ignatius voorzag dit. Vooreerst zegt hij, dat de betrokkene in dergelijke omstandigheden gehoorzamen kan, zolang hij niet met zekerheid tegen zijn geweten ingaat, omdat hij veronderstellen mag, dat de overste meer „licht", ervaring en wijsheid bezit [45]). Als echter de onderdaan omtrent het gegeven bevel niet tot rust kan komen, houdt Ignatius hem een tweede middel voor, dat geheel en al in de lijn ligt van het zgn. probabilisme. In zijn Geestelijk Testament, een jaar voor zijn dood aan pater Joannes Vitto gedicteerd, zegt hij, dat de onderdaan in dergelijke gevallen zijn eigen inzicht op zijn minst in zoverre moet prijsgeven, dat hij over de zaak, waarvan sprake is, de raad van twee of drie personen inwint en zich bij hun oordeel neerlegt. „Als ik daartoe niet besluiten kan," zegt Ignatius, „is dat een teken, dat ik nog ver van de volmaaktheid af ben, die ik als waar religieus behoor te bezitten" [46]). Ook zegt Ignatius herhaaldelijk, dat een religieus, die van de onjuistheid of ondoelmatigheid van een bevel overtuigd is of meent, dat hij den overste op iets moet wijzen, zijn bezwaren en verlangens aan den overste kan voorleggen [47]). Ignatius verlangt echter twee dingen. Vooreerst, dat men God in het gebed om raad vraagt, of men de zaak ter sprake zal brengen en hoe men dit doen zal. Vervolgens, dat men bereid is te gehoorzamen met volkomen gemoedskalmte en bereidwillige volgzaamheid, hoe de overste ook beslissen moge. In een merkwaardig en beachtenswaardig document heeft Ignatius ons zijn gedachten

hieromtrent breder uiteengezet. Voordat men zijn moeilijkheden of wensen aan een overste kenbaar maakt, moet men de zaak eerst bij zichzelf goed overleggen en anderen om raad vragen, tenzij het iets betreft, dat van minder gewicht of dat heel dringend is. Hetzelfde geldt voor de wijze, waarop men de zaak bepleiten zal. Hetzij de overste onmiddellijk een beslissing neemt of de zaak in beraad houdt of de raad van anderen wil inwinnen, de onderdaan moet de beslissing van den overste altijd in nederige gehoorzaamheid aannemen. Dit neemt niet weg, dat hij na drie of vier uur of de volgende dag zich weer bij den overste kan vervoegen om de zaak opnieuw, altijd bescheiden en zonder een teken van ontstemming of meningsverschil, ter sprake te brengen. Geeft de overste een weigerend antwoord, dan kan hij na een maand of na langere tijd terugkomen. Ondertussen immers kan zich veel veranderd hebben. Ignatius zegt uitdrukkelijk, dat de onderdaan met de stemming en het temperament van den overste rekening mag houden, dat hij duidelijk moet spreken en een gunstige gelegenheid afwachten [48]).

Als ervaren mensenkenner had Ignatius een open oog voor iemands persoonlijke neiging en aanleg. Hij keurt het goed, dat een lid der Orde zijn wensen en verlangens, zijn „toekomstplannen" aan den overste openbaart [49]). Hij zelf informeerde nauwkeurig daarnaar [50]). Toch had Ignatius meer vertrouwen in iemand, die zich in de geest van ware gehoorzaamheid bereid verklaarde datgene te doen, wat hem opgelegd werd, dan in iemand, die zich door een natuurlijke neiging of voorkeur liet leiden. Zijn eis was „onverschilligheid", dat wil zeggen, een bereidwillige volgzaamheid [51]). Aan den rector van Coïmbra, Urbaan Fernandez, schrijft Polanco in opdracht van Ignatius: „Hij (Ignatius) verlangt in de leden der Sociëteit een overgave van hun eigen wil en een onverschilligheid voor alles wat hun bevolen zal worden, en hij pleegt dit uit te beelden door een stok, die zich in de hand van een ouden man gewillig laat bewegen, of door een lijk, dat, waar men het ook legt, zich nooit verzet. En ofschoon hij zich op de hoogte pleegt te stellen van ieders geneigdheid, bij voorbeeld voor de studie of om op een andere wijze behulpzaam te zijn, zo helt hij er toch meer toe over iemand voor de studie te bestemmen, die geen andere voorkeur gevoelt dan om de wil van God onzen Heer te volbrengen, die hem

vertolkt wordt door de gehoorzaamheid, dan iemand, die een bijzondere voorliefde voor de studie zou tonen" [52]). Het leidt geen twijfel, dat Ignatius op dit punt juist zag. Ook was hij er van overtuigd, dat minder begaafde, maar gehoorzame leden betere werktuigen in Gods hand waren dan geleerde, maar stijfhoofdige en eigenzinnige ordebroeders. Aan pater Miron schrijft hij: „De ondervinding leert ons immers, dat personen van middelmatige, en zelfs van minder dan middelmatige aanleg, toch dikwijls heel opvallende en heel geestelijke vrucht voortbrengen, omdat zij volmaakt gehoorzaam zijn, zich door de gehoorzaamheid laten bewegen en zich door de machtige hand van Hem, die de Oorsprong is van alle goed, laten grijpen; terwijl grote talenten daarentegen met meer inspanning toch nog geen middelmatige vrucht afwerpen. Daar zij zich immers uit zichzelf in beweging willen zetten, dat wil zeggen, omdat zij zich door hun eigenliefde laten voortstuwen, of zich ten minste niet door God onzen Heer langs de weg der gehoorzaamheid aan hun oversten laten voortbewegen, is het resultaat van hun inspanning niet evenredig met de kracht van Gods almachtige hand, omdat Hij hen niet als Zijn werktuig aanvaardt, maar slechts evenredig met de kracht van hun eigen zwakke en slappe hand" [53]).
Een ander karakteristiek punt van Ignatius' bestuurswijze was, dat hij dikwijls tot in détails uitgewerkte voorschriften en instructies gaf, maar de laatste en definitieve beslissing aan de betrokken personen overliet, omdat zij van de plaatselijke omstandigheden het best op de hoogte waren [54]). Op dit punt toonde Ignatius zich een buitengewoon wijs en voorzichtig overste, die op deze wijze het gevaar van een al te gecentraliseerd bestuur trachtte te vermijden. Deze vrijheid geldt ook voor het beginsel van „subordinatie", van rangorde tussen de verschillende oversten, waaraan Ignatius zoveel waarde hechtte, omdat hij daarin een allerwerkdadigst middel zag tot eenheid en eensgezindheid in zijn Ordegemeenschap. „Als de onderlinge rangorde in acht genomen wordt, zal de eenheid, die daarin hoofdzakelijk bestaat, met de hulp van Gods genade bewaard blijven" [55]). De subordinatie was voor Ignatius niet alleen een beginsel van gebondenheid, maar ook van vrijheid. Met wijs inzicht vatte hij in de Constituties zijn gedachte aldus samen: „Ten goede moeten alle oversten een volkomen volmacht bezitten. Als zij echter slecht zouden handelen,

moeten zij geheel en al gebonden zijn." Onder „alle oversten" verstond Ignatius het gezag van de bijzondere oversten over hun onderdanen, van den Generaal over de bijzondere oversten en van de Orde over den Generaal [56]).

Uit dit alles is duidelijk, dat de ware ignatiaanse gehoorzaamheid niets gemeen heeft met wat men wel eens noemt geestelijke slaafsheid en luiheid. Integendeel, de ignatiaanse gehoorzaamheid wekt op tot een sterk verantwoordelijkheidsgevoel en een vindingrijk initiatief.

Ten slotte nog dit: Ignatius „commandeert" nooit. Het is roerend te lezen met hoeveel liefde en goedheid hij zijn „ongehoorzame" zonen, Petrus Faber en Nicolaas Bobadilla, terechtwijst [57]). Het ging over het geregeld zenden naar Rome van zgn. „stichtende brieven", zorgvuldig opgestelde rapporten over de stand der werkzaamheden, die voor een bredere verspreiding bestemd waren. Petrus Faber en Nicolaas Bobadilla hadden aan Ignatius' wensen maar half voldaan. Aan Petrus Faber schrijft Ignatius: „Met aandrang verzoek ik u hieraan gehoor te willen geven. En als het mocht gebeuren, dat ik in het vervolg geen verbetering bemerk, zie ik mij in het belang van de grotere eenheid, liefde en stichting gedwongen het u in gehoorzaamheid op te leggen . . . Ik had liever dat ik geen grond had om u zo te schrijven. Maar nu het eenmaal zo moet zijn, vermaan ik u, zoals de grotere eer van God mij oplegt, en smeek ik u uit liefde en eerbied jegens God, onzen Heer: verbeter u bij het schrijven van uw brieven" [58]). Een strikt bevel was meestal het laatste middel, waartoe Ignatius zijn toevlucht nam [59]). Als hij daartoe meende te moeten overgaan, gaf hij gewoonlijk uitvoerig de redenen aan, die hem noopten tot de beslissing, die hij getroffen had. Zo bijv. in de brief, waarin Ignatius Franciscus Xaverius uit Indië naar Europa terugriep. Hier gaf de heilige den heilige een „preceptum obedientiae", maar Ignatius zette ook in extenso de drie redenen uiteen, waarom hij dit besluit genomen had [60]). Ontroerend is ook zijn correspondentie met den „opstandigen" provinciaal in Portugal, Simon Rodríguez. Hier toont Ignatius al zijn goedheid en grootheid van hart. In 1553 meende hij Simon naar Rome te moeten terugroepen. Hij schrijft hem een brief „als overste", waarin hij hem oplegt zich onmiddellijk naar Rome te begeven, en tegelijkertijd een brief „als vader", waarin hij hem liefdevol ver-

maant en terechtwijst. De brief „als vader" stuurde hij onmiddellijk weg. Met de brief „als overste" wachtte hij nog twee maanden [61]).

Deze beschouwingen waren nodig om enigszins te schetsen wat de ignatiaanse gehoorzaamheid „als ordescheppend beginsel" is, hoe Ignatius haar geleerd en in praktijk gebracht heeft. Toch geeft dit alles nog slechts een onvolledige kijk op de ignatiaanse gehoorzaamheidsidee, omdat we ons tot slechts één grondgedachte, de meer natuurlijke, beperkten en de andere, de meer bovennatuurlijke, buiten beschouwing lieten. Deze tweede grondgedachte, de leiding Gods door het bestuur van de oversten, een leiding, die wij in „nederigheid" volgen, is even belangrijk, misschien zelfs nog belangrijker. Beide vormen in harmonische eenheid: de ignatiaanse gehoorzaamheidsidee.

VI. GEHOORZAAMHEID IN DE GEEST VAN GELOOF EN LIEFDE

„Ay tanbién otro modo de subiectar el entendimiento á la obedientia, más seguro y façil, y usado de los sanctos Padres, y es, presuponer (al modo que se haze en las cosas de la fe, por dar exemplo) que todo lo que el superior ordena es ordenança de Dios y su santísima voluntad."

„Er is ook nog een andere manier om het verstand te onderwerpen aan de gehoorzaamheid, veiliger en gemakkelijker en door de heilige Vaders beoefend, om namelijk te veronderstellen (zoals gebeurt bij dingen die op het geloof betrekking hebben, om een voorbeeld te geven), dat alles wat de overste beveelt, een bevel van God is en Zijn allerheiligste wil."

Epist. II, *Patri Andreae Oviedo ex comm.*, 27 Maart 1548, n. 17, p. 59.

Op grond van het voorafgaande Hoofdstuk zouden wij Ignatius een psycholoog en een philosoof kunnen noemen. Ignatius begreep de menselijke psyche. Met fijn instinct doorpeilde hij de verborgen roerselen en stemmingen van het mensenhart, en zuiver reageerde hij daarop. Ook ontbrak hem een zekere philosophische aanleg niet. Hij had een scherp vorsend, logisch ontledend en harmonisch verbindend verstand. Maar onvergelijkelijk meer dan een psycholoog of philosoof was Ignatius een heilige en uitverkorene Gods. Dit was geen gave, geen aanleg, dit was hij zelf, zijn persoon en wezen.

Wij hebben gezegd, dat de ordescheppende kracht der gehoorzaamheid en de nederigheid, die zij voortdurend ter beoefening oplegt, haar volgens de idee van Ignatius als twee hoofdpijlers schragen. De behandeling van de gehoorzaamheid als gemeenschapsbeginsel bracht ons er toe de gehoorzaamheid van meer natuurlijk en algemeen menselijk standpunt te beschouwen. Veel van hetgeen wij daarover gezegd hebben, gold niet enkel van de beoefening der religieuze gehoorzaamheid. Bij de beschouwing daarentegen van de gehoorzaamheid als beoefening der nederigheid zullen vooral haar geestelijke en bovennatuurlijke waarden aan het licht komen. Ignatius zal ook hier een veilige gids blijken te zijn. Want als heilige bezat hij een bijzonder opvallende en kenmerkende eigenschap: hij had een diepe en daarom juiste en brede kijk op het goddelijke en menselijke, het

bovennatuurlijke en natuurlijke, of juister op de onderlinge verhouding tussen het menselijke en goddelijke, het natuurlijke en bovennatuurlijke.

Voor de rede, en veel meer nog voor het gelovig bewustzijn is de gehoorzaamheid de openbaring en vertolking van de wil van God. Aan die wil onderwerpt men de eigen wil, daaraan maakt men hem gelijkvormig, daaraan kan men zich in gelovig vertrouwen „blind" wegschenken. Sint Thomas rangschikt de gehoorzaamheid onder de hoogste en lofwaardigste der zedelijke deugden, omdat men door haar om wille van God afstand doet van het kostbaarste, dat men bezit, de wil [1]). In de Portugese Gehoorzaamheidsbrief neemt Ignatius deze gedachte over: „Daarom dan, dierbaarste broeders, tracht zoveel als ge vermoogt uw eigen wil te onderwerpen. Schenkt de vrijheid, waarmee Uw Schepper en Heer u begiftigd heeft, Hem terug in den persoon Zijner dienaren. Acht het geen geringe vrucht van uw wilsvrijheid, dat gij door middel van de gehoorzaamheid uw wil ten volle kunt teruggeven aan Hem, van wien gij hem ontvangen hebt. Daardoor verliest ge hem niet, maar ge vervolmaakt hem veeleer, doordat ge uw wil geheel en al in overeenstemming brengt met de zekerste maatstaf van alles, wat goed en rechtschapen is, de goddelijke wil, waarvan de overste, die u in Zijn plaats bestuurt, de tolk is" [2]).

Ook in dit Hoofdstuk beschouwen wij vooral de eigenlijke deugd van gehoorzaamheid, zoals wij deze in het begin van het vorige Hoofdstuk omschreven hebben. Men zal evenwel begrijpen, dat deze gelovige en bovennatuurlijke beoefening der gehoorzaamheid verder reikt dan de eigenlijke deugd van gehoorzaamheid. Zij zal opwekken niet enkel tot gehoorzaamheid aan het bevel, maar ook tot algehele volgzaamheid aan de wil van God. Zij zal ons overgave leren aan Zijn heilig welbehagen, berusting in de leiding van Zijn voorzienigheid. Vooral langs deze weg voert de gehoorzaamheid tot hoogste volmaaktheid.

HET BEVEL ALS VERTOLKING VAN DE WIL VAN GOD

Lezen we de hoofdgegevens over de ignatiaanse gehoorzaamheid, dan vallen ons aanstonds een aantal ongeveer gelijkluidende

uitdrukkingen op. Het vermoeden rijst, dat deze gezegden met elkaar in verband staan of op zijn minst op een en dezelfde grondgedachte steunen. Ignatius zegt, dat wij in den overste Christus moeten zien en eerbiedigen [3]); dat de overste de plaats van God [4]) en de plaats van Christus bekleedt [5]); dat wie aan een overste gehoorzaamt, aan God [6]) of aan Christus gehoorzaamt [7]); dat de stem van den overste de stem van Christus is of dat we haar als zodanig moeten beschouwen [8]); dat God of Christus ons leidt en bestuurt door den overste [9]); dat de overste dus de tolk van Gods wil is [10]), en wij door te gehoorzamen onze wil met de wil van God in overeenstemming brengen [11]); dat wij niet alleen aan God maar ook om God gehoorzaamheid moeten bewijzen [12]), niet alleen aan Christus, maar ook om Christus, ter wille van Christus [13]).
Waarom keren deze uitdrukkingen zo herhaaldelijk bij Ignatius terug, waarom zegt hij, dat wij niet alleen aan God en aan Christus, maar ook om God en om Christus gehoorzamen, als wij een bevel volbrengen, dat de gehoorzaamheid heeft opgelegd? Wat bedoelde Ignatius hiermee? Het is van belang hier even te blijven stilstaan en een onderzoek in te stellen naar Ignatius' bedoeling, omdat hier ongetwijfeld een aanknopingspunt ligt om dieper in zijn gehoorzaamheidsidee binnen te dringen.
De vraag, waarop wij een antwoord zoeken, kan ook zó gesteld worden: waarom ligt in het wettig gezag een bijzondere bevestiging en bekrachtiging van God, waarom wordt het in Zijn naam uitgeoefend? Een louter beroep op het beginsel, dat alle gezag van God komt of van Christus in zoverre Hij God is, is een antwoord, dat niet volkomen bevredigt. Want op zichzelf genomen duidt dit beginsel slechts aan, dat God Heer en Meester der schepping is, dat Hij een opperste volmacht bezit over al het geschapene, dat Hij oorsprong en einddoel is van alle aardse gezag. God is echter Heer en Meester, oorsprong en einddoel niet alleen van het gezag, maar ook van ieder ander schepsel. Van de andere kant ligt in het gebruik van een schepsel niet zonder meer een bijzondere bevestiging en bekrachtiging van God. Waarom in de uitoefening van het gezag dan wel? Het beginsel, dat alle gezag van God afkomstig is, moeten we als uitgangspunt vasthouden, maar de eigenlijke reden, waarom het gezag in Zijn naam uitgeoefend wordt, ligt dieper.

Een zuiver rationele ontleding van het gezag als gemeenschapsfunctie brengt ons een stap verder op de goede weg. Aan de gemeenschap als onmiddellijk correlaat van 's mensen sociale natuur, heeft God tot taak gegeven haar leden langs een naaste tot hun laatste doel te brengen. Dat naaste doel kan verschillend zijn, maar het laatste doel zowel van den mens afzonderlijk als van de mensen gezamenlijk, van de gemeenschap, is altijd hetzelfde, God. De gemeenschap vervult haar taak in opdracht van God, in zoverre God Zelf deze taak in de natuur van de gemeenschap heeft neergelegd.
Een noodzakelijke, natuurlijke functie van de gemeenschap als gemeenschap is het gezag. Door middel van het gezag bereikt zij haar naaste en laatste gemeenschapsdoel. De taak der gemeenschap veronderstelt dus gezag. Die taak vervult de gemeenschap in opdracht en in naam van God. Dus ook het gezag, noodzakelijk voor de gemeenschap om het gemeenschapsdoel te bereiken, oefent zij uit in opdracht van God en in Zijn naam.
Op grond van deze rationele beschouwing kunnen we reeds zeggen, dat we aan God en om God gehoorzamen. Aan God omdat de uitoefening van het gezag in Zijn naam geschiedt, om God omdat het gezag zelf en de plicht het gezag te volgen door God in de natuur der gemeenschap is neergelegd en in God zijn laatste grond vindt. Het geloof leert vervolgens, dat Christus God is. We moeten dus ook aan Christus en om Christus gehoorzamen. De hier ontwikkelde gedachte stond Ignatius voor de geest, toen hij schreef, dat het bevel de vertolking van de wil van God is en dat we aan God en om God, aan Christus en om Christus moeten gehoorzamen. Dit blijkt uit de Gehoorzaamheidsbrief aan de Portugese ordebroeders, waarin hij zich op het woord van Christus beroept: „Wie u hoort, hoort Mij en wie u versmaadt, versmaadt Mij," en op de vermaning van S. Paulus in de brief aan de Ephesiërs, dat wij moeten gehoorzamen „als den Heer en niet mensen dienend" [14]).
Ignatius merkt echter op, dat als we zelfs aan de wereldlijke overheid als aan Christus moeten gehoorzamen, wij met nog veel meer reden in de geestelijke oversten Christus moeten zien en hun wil als Christus' wil beschouwen [15]). Inderdaad zijn de verhoudingen op geestelijk gebied geheel anders, daar liggen de werkelijkheden dieper. Op gezag van het geloof nemen we aan,

dat Christus ook als Mens een souvereine, onbeperkte machtsvolheid bezit. En dit op een dubbele titel, een „ius nativum", een geboorterecht, omdat Zijn Mensheid door de persoonlijke vereniging met het Woord in alle voorrechten van de Godheid deelt, dus ook in de volheid van macht en gezag; een „ius acquisitum", een verworven recht, omdat Hij door Zijn verlossing het gehele menselijke geslacht aan Zich onderworpen heeft. Christus als Mens bezit dus de volheid van alle gezag, ook van het wereldlijke. Dit erkennen, zich hierop richten is de belijdenis van Zijn Maatschappelijk Koningschap. De uitoefening van deze wereldlijke macht heeft Hij echter aan de wereldlijke gezagsdragers overgelaten. Door Zijn verlossing stichtte Hij een geestelijk Rijk, Zijn Kerk, en in dit Rijk is Hij en Hij alleen de Koning en Souverein. De uitoefening van de geestelijke macht en het geestelijk gezag in dit geestelijk Rijk heeft Hij aan Zichzelf voorbehouden, zij geschiedt door de Hiërarchie der Kerk in heel bijzondere zin in naam en in opdracht van Hem. Het is de macht en het gezag, waardoor Christus Zijn verlossingswerk tot voleinding brengt, de macht en het gezag, die Hem alleen toebehoren [16]).

De gehoorzaamheidsverplichting van den religieus berust niet alleen op de gelofte van gehoorzaamheid voor Gods aanschijn afgelegd, maar ook op de „traditio", de overgave, waardoor hij zich aan een bepaalde, wettig goedgekeurde ordegemeenschap verbindt, en op de „acceptatio", de aanvaarding, waardoor deze gemeenschap hem opneemt. Voor een geldige „professio religiosa" zijn deze elementen, de geloften, de traditio en de acceptatio, even noodzakelijk, omdat ze tot haar wezen behoren. Uit de traditio en acceptatio ontstaat de „potestas dominativa", het gemeenschapsgezag binnen een bepaalde orde of congregatie, dat gericht is op het gemeenschapsdoel. Dit gezag moet de religieus volgen, zowel uit de deugd van godsverering, een verplichting, die ontstaat uit de gelofte, als uit de deugd van gehoorzaamheid en bovendien van rechtvaardigheid, verplichtingen, die berusten op de traditio. Nu is het gemeenschapsgezag van een orde of congregatie als kerkelijke gemeenschap uiteraard een g e e s t e l ij k gezag. En hieruit volgt onmiddellijk, dat dit gezag heel bijzonder in naam en in opdracht van Christus uitgeoefend wordt, dat het berust op en de volmaaktheid deelt van Christus' geestelijke volmacht, Zijn souvereine Koningsmacht.

Het geestelijk karakter van het religieuze gezag blijkt voornamelijk uit zijn verhouding tot de Kerk en het kerkelijk gezag. Deze verhouding is inniger dan we wellicht vermoeden. Een noodzakelijke voorwaarde voor een geldige traditio en een geldige professio is de kerkelijke goedkeuring van een orde of congregatie. Deze goedkeuring verleent de Paus krachtens zijn jurisdictionele volmacht. Deze jurisdictionele macht is in de meest eigenlijke zin de macht van Christus Zelf, omdat zij op een hiërarchische, rechtstreekse en onmiddellijke overdracht berust. Er is dus een rechtstreeks causatief verband tussen de macht van Christus en de jurisdictiemacht van den Paus, de macht waarop de goedkeuring van een kerkelijk genootschap berust, en een rechtstreeks conditioneel verband tussen de jurisdictiemacht van Christus' Stedehouder en de dominatieve macht van een overste. Gezagvolle verklaarders nemen bovendien aan, dat de Paus van Rome behalve een onbeperkte jurisdictiemacht ook een dominatieve macht over alle religieuzen bezit. Deze macht reikt niet verder dan de verplichting, die zij door de gelofte van gehoorzaamheid op zich genomen hebben, een verplichting die in de verschillende ordegemeenschappen niet dezelfde is. Als de Paus „ex potestate dominativa" een bevel geeft, moet de religieus „vi voti", uit kracht van zijn gehoorzaamheidsgelofte dit bevel volbrengen. Vervolgens bezitten de oversten in een clericale orde of congregatie behalve een „potestas dominativa" ook een „potestas iurisdictionis" over hun onderdanen. Deze „potestas iurisdictionis" ontvangen zij rechtstreeks van den Paus, zoals Christus haar rechtstreeks aan Zijn Plaatsbekleder verleende. Ten slotte verbindt zich de religieus door de gelofte van gehoorzaamheid op bijzondere wijze met de Kerk. De traditio aanvaardt de orde of congregatie vertegenwoordigd door een wettigen overste „nomine ecclesiae", in naam van de Kerk. Door de traditio en de professio neemt de religieus in de kerkelijke gemeenschap een bijzondere plaats in, geniet hij bijzondere voorrechten, mag hij de apostolische taak van de Kerk in bijzondere zin als zijn apostolische taak beschouwen. Dikwijls mag hij rechtstreeks daaraan meewerken. Dit alles bewijst duidelijk en klaar dat het gezag, waaraan een religieus gehoorzaamt, een geestelijk gezag is, en meer dan dit, een kerkelijk gezag. Daarom moet hij in dit gezag en in de dragers van dit gezag Christus zien

en Christus eerbiedigen. Want dit geestelijk en kerkelijk gezag is in wezen Christus' eigen gezag.
De hier ontwikkelde gedachte treffen we bij Ignatius niet aan, ofschoon zij ongetwijfeld zijn gehoorzaamheidsidee verdiept. Ignatius zelf geeft een andere, diepste en laatste reden, waarom wij het bevel der gehoorzaamheid als het bevel van Christus moeten beschouwen. Hij grijpt terug op de gedachte, die wij het eerst uiteengezet hebben, en geeft daaraan een meer geestelijk en bovennatuurlijk aspect. Hij ziet haar in het licht van zijn diepe kijk op de schepselen, op de verhouding waarin zij staan tot God. Zoals altijd gaat Ignatius uit van God Zelf, van Zijn voorzienigheid, die ons leidt en bestuurt, niet rechtstreeks, maar door middel van de schepselen, op de eerste plaats door het gezag, dat in Zijn naam en met Zijn bekrachtiging uitgeoefend wordt. Want de goddelijke voorzienigheid beschikt alles rustig en ordelijk, het laagste door het middelste, het middelste door het hoogste, alles leidend tot zijn doel. De orde en regelmaat door God in de schepping neergelegd moet het gezag handhaven[17]). Het gezag noemt Ignatius daarom een tweede, meer onmiddellijke en gemakkelijker te kennen „regel" van Gods wil[18]). Deze „regel" moet de mens volgen. Zijn wil en niet Gods wil volbrengen is lijnrecht in strijd met de orde van Gods wijsheid[19]). Want niet de mens, maar God Zelf moet beslissen, wat het meest tot Zijn dienst en verheerlijking strekt. Dit laatste is een grondgedachte van de ignatiaanse spiritualiteit, zoals uit het boek der Geestelijke Oefeningen duidelijk blijkt.
Ignatius was er van overtuigd, dat God ons leidt door het gezag. In de Gehoorzaamheidsbrief aan de Portugese ordebroeders schrijft hij: „Omdat ge ter liefde Gods het juk der gehoorzaamheid op u genomen hebt, en uw wil onderworpen aan de wil van den overste om hem des te meer gelijkvormig te maken aan de wil van God, kunt ge er zeker van zijn, dat Zijn boven alles getrouwe liefde niet zal ophouden u te leiden en te besturen door middel van hen, die Hij over u heeft aangesteld" [20]). Omdat God ons door de oversten leidt, daarom moet de onderdaan in den overste God zien. Daarom bekleedt hij de plaats van God, daarom is zijn stem de stem van God, daarom is hij de tolk van Gods wil en welbehagen. Deze gedachte was zó levendig bij Ignatius, zó vast „geloofde" hij hierin, dat hij zegt, dat wij onze wil mèèr

gelijkvormig maken aan de wil van God, naarmate wij hem mèèr gelijkvormig maken aan de wil van den overste [21]); dat als Zijn dienaar, de overste, in beleid of deugd of andere goede eigenschappen te kort mocht schieten, God Zelf dit tekort zal aanvullen en goedmaken [22]). Daarom spreekt Ignatius ten slotte over de onfeilbare regel en het onfeilbare richtsnoer der gehoorzaamheid [23]). Hieruit volgt, dat de gehoorzaamheid, die Ignatius ons leert, een „sacramenteel" karakter draagt en dat we haar met recht een „sacramentele" gehoorzaamheid mogen noemen. Volgens Ignatius is de overste een teken van God, zijn bevel een teken van Gods bevel, zijn leiding een teken van de liefde en zorg waarmee God ons leidt en bestuurt. Ignatius beschouwde dit alles echter niet als een louter teken, hij zag daarin een „sacramenteel" teken: het deelt ook mee wat het betekent — hoewel niet onfeilbaar krachtens goddelijke instelling. Door de leiding der oversten deelt God Zichzelf mee, openbaart Hij Zijn goedheid, Zijn wijsheid, Zijn almacht. Zijn goedheid door de liefde, die Hij voor ons koestert, de zorg, waarmee Hij ons omringt, het geduld en de lankmoedigheid, waarmee Hij onze zwakheid verdraagt. Zijn wijsheid door de onnaspeurbaarheid en onfeilbaarheid van Zijn wegen. Zijn almacht door de hulp en genade, die Hij ons schenkt, om het bevel te volbrengen dat Hij ons gaf, om het plan te verwerkelijken dat Hij voor ons uitdacht, om het doel te bereiken dat Hij ons voorhoudt: Zijn dienst, Zijn lof, Zijn verheerlijking, God Zelf alles in alles. De ignatiaanse gehoorzaamheid is een „sacramentele" gehoorzaamheid. Pater Nadal raadde de gedachte van den Ordestichter: „Immers de gehoorzaamheid en de oversten zijn werktuigen, waardoor wij de wil van God leren kennen. Door die werktuigen leidt en bestuurt ons God; daarin openbaart zich en daarin is werkzaam de bijzondere genade, waarmee God de Orde omhelst en koestert" [24]). Diepe lessen bevat deze sacramentele opvatting over de gehoorzaamheid, zowel voor den „bedienaar" van dit „sacrament" als voor den persoon, die het „ontvangt".

HET BLIND VOLBRENGEN VAN HET BEVEL

Nadat wij de ignatiaanse gehoorzaamheid als een „sacramentele" gehoorzaamheid hebben leren kennen, zal het ons niet

moeilijk vallen Ignatius ook in de laatste en hoogste phase van zijn gehoorzaamheidsideaal te begrijpen, in dat wat hij noemde: blinde gehoorzaamheid. Aan de behandeling van dit „critieke" onderwerp moet een opmerking voorafgaan. In het vorige Hoofdstuk beschouwden we de ignatiaanse gehoorzaamheid in functie der gemeenschap. We geven toe, dat de gehoorzaamheidsidee van Ignatius daar misschien enige nieuwe en oorspronkelijke aspecten biedt. En de reden hiervan is duidelijk: Ignatius stichtte zijn Orde als apostolische gemeenschap, logisch en consequent. De gedachten en ideeën in dit Hoofdstuk ontwikkeld bevatten echter niets nieuws en oorspronkelijks. Dat een religieus in zijn overste Christus moet zien, dat de overste de plaats van Christus bekleedt, dat zijn wil Christus' wil is, dit alles werd reeds eeuwen vóór Ignatius geleerd. De ascetische literatuur vanaf de „Vitae Patrum", de levens der woestijnvaders, bewijst dit afdoende. Hetzelfde geldt van Ignatius' leer over de blinde gehoorzaamheid. In zijn Brieven wijst Ignatius zelf er uitdrukkelijk op, dat deze gehoorzaamheid reeds „bij de heilige Vaders in gebruik was". Tot bewijs hiervan haalt hij vier voorbeelden van werkelijk „blinde" gehoorzaamheid aan [25]). Sint Benedictus spreekt in zijn regel over een gelaten volbrengen van ieder, zelfs onmogelijk bevel [26]). Ignatius drukt zich bijna nergens zó gedurfd uit. Ook de vergelijkingen, die Ignatius gebruikt, zijn voor het merendeel niet nieuw. Sint Basilius zegt, dat de asceet de wil van zijn geestelijken leidsman moet volgen „als een gereedschap in de hand van een timmerman of bouwmeester" [27]). Dit herinnert ons „aan de stok in de hand van een ouden man", waarover Ignatius spreekt [28]). De H. Franciscus vergelijkt den volmaakt gehoorzamen religieus met een „lijk", dat zonder verzet met zich laat begaan [29]). Ignatius, die deze vergelijking ook gebruikt, is hier dus niet origineel [30]). Enige andere vergelijkingen heeft hij misschien wel zelf uitgedacht. Hij spreekt over „een verplaatsbaar stukje was" en „een gemakkelijk te verleggen kruisbeeldje" [31]). Maar deze oorspronkelijkheid doet niets af aan het feit, dat Ignatius' leer over de blinde gehoorzaamheid geheel en al steunt op een lange en beproefde ascetische traditie.

Ofschoon Ignatius zich bij de traditionele leer aansluit, is het toch van belang zijn gedachten over de blinde gehoorzaamheid meer

in bijzonderheden te leren kennen, alleen reeds hierom, omdat een juiste uiteenzetting van zijn leer tegelijk haar rechtvaardiging is en een rechtvaardiging nog steeds niet overbodig geacht mag worden. De feiten bewijzen dit. De gehoorzaamheidsbeoefening, die Ignatius blinde gehoorzaamheid noemt, zouden we aldus kunnen omschrijven: een buigen van verstand en wil, en een voor goed en juist houden van het gegeven bevel enkel op grond van een gelovige erkenning van de leiding van Gods voorzienigheid en van een liefdevolle overgave daaraan [32]). Deze definitie bevat de wezenlijke elementen van de beoefening der blinde gehoorzaamheid, zoals Ignatius haar leerde, en maakt ons duidelijk, hoe wij haar zin en bedoeling moeten verstaan [33]).

Grondgedachte bij Ignatius was de overtuiging, dat Gods voorzienigheid ons leidt door het gezag der oversten. De slechts weinige regels in de Constituties over de blinde gehoorzaamheid opgetekend leidt hij aldus in: „Een ieder, die onder gehoorzaamheid leeft, doordringe zich er van, dat hij zich door de goddelijke voorzienigheid door middel van zijn overste moet laten leiden en besturen." Op grond van deze overtuiging moet de onderdaan zich inprenten, dat alles wat bevolen wordt, „heilig" is, „door God bevolen", „gelijkvormig aan Zijn wil", „Zijn wil" is. Om deze beweegreden en om geen andere verlangt Ignatius de instemming van de wil, de onderwerping van het verstand en de volbrenging van het bevolene. Als Ignatius echter over Gods voorzienigheid spreekt, doet hij dit als een heilige, met een diep en onwankelbaar geloof en met een vurige liefde. Daarom verlangt hij een gelovige onderwerping van het verstand en een liefdevolle overgave van de wil. Want de goddelijke deugden van geloof en liefde moeten de ignatiaanse beoefening der blinde gehoorzaamheid dragen en stuwen. Wij moeten, volgens Ignatius' eigen woorden, aannemen, dat God ons door de oversten leidt en bestuurt, zoals wij in een geopenbaarde, door het leergezag der Kerk voorgehouden waarheid „geloven"; zelfs zegt Ignatius, dat wij dit moeten „aannemen en geloven" [34]). Ignatius vraagt echter niet alleen de onderwerping van het geloof, hij eist ook de overgave van de liefde. Aan de gehoorzaamheid van het verstand hecht Ignatius daarom zoveel waarde, omdat hij daarin een volmaakte liefdeovergave van den mens aan God ziet. Dit blijkt duidelijk uit de Gehoorzaamheidsbrief aan de Portu-

gese ordebroeders. „Juist omdat de gehoorzaamheid een brandoffer is, waardoor de mens zich geheel en al en zonder enig voorbehoud aan zijn Schepper en Heer door de handen van Zijn dienaars in het vuur der liefde wegschenkt, en omdat zij een volkomen overgave van zichzelf is, waardoor de mens geheel en al afstand doet van zichzelf om geheel en al toe te behoren aan de goddelijke voorzienigheid en om door haar geleid te worden door middel van den overste, kan men niet beweren, dat de gehoorzaamheid alleen de uitvoering insluit om het bevolene te volbrengen en de wil om er zich tevreden bij neer te leggen, maar moet men aannemen, dat zij ook het oordeel (insluit) om hetzelfde te denken wat de overste beveelt, voor zover, zoals ik zei, de kracht van de wil het oordeel kan buigen" [35]). De blinde gehoorzaamheid is de volmaakte beoefening der gehoorzaamheid. Daarom moeten hier de vlammen van het liefdeoffer het felste oplaaien.

Als gesteltenis om blind te gehoorzamen verlangt Ignatius op de eerste plaats een diepe en ware geest van geloof. Geloof moet ons daartoe opwekken en aansporen. Inderdaad zal aan de beoefening van religieuze blinde gehoorzaamheid meestal een act van geloof in Gods leiding en voorzienigheid voorafgaan. Zelfs kan men zeggen, dat in veel gevallen de daad van blinde gehoorzaamheid meer een act van geloof — of van geloof en liefde — dan van gehoorzaamheid zal zijn. Hier ligt de reden, waarom wij deze gehoorzaamheid met recht een blinde gehoorzaamheid noemen. De act van geloof zelf is in een zeker opzicht blind. Niet omdat hij, wat de wil betreft, niet volkomen v r ij zou zijn, of wat het verstand aangaat, niet volkomen z e k e r van het waarom en waarin men gelooft, maar omdat de rede de te geloven voorgehouden waarheid niet met innerlijke doorzichtigheid doorgrondt, maar haar op een gezagvol getuigenis aanvaardt. Ook op de blinde gehoorzaamheid kunnen we dit toepassen, in zoverre zij door een act van geloof in de leiding van Gods voorzienigheid „geïnspireerd" wordt. Een gelovige onderwerping aan de leiding van Gods voorzienigheid door het gezag der oversten is niet daarom een blinde act, omdat ik niet v r ij zou zijn mijn geloof daarin te verlevendigen en te verdiepen, of om mij daaraan toe te vertrouwen en over te geven; of omdat ik er niet volkomen z e k e r van zou zijn, dat God mij leidt en

bestuurt, maar omdat ik niet weet en niet zie, h o e God mij leidt en bestuurt. Dit geheim is een duister en pijnlijk geheim, misschien wel het duisterste en pijnlijkste van alle, omdat ik er zelf zo innig bij betrokken ben, ik zelf, mijn leven en levensloop, datgene, waarin mij het offer van „mijzelf" het zwaarste valt. De daad van gelovige onderwerping en liefdevolle overgave aan de leiding van Gods voorzienigheid is daarom steeds een pijnlijk offer.

Hieruit volgt nog iets anders, dat voor een juist begrip der blinde gehoorzaamheid van belang is. De act van geloof is in zekere zin slechts „redelijk" voor hem, die de geloofsgenade ontvangen heeft. Want alleen de geloofsgenade geeft volstrekte zekerheid omtrent de waarheid, waarin men gelooft. Zo kunnen we de act van blinde gehoorzaamheid slechts voor hem „redelijk" noemen, die de genade daartoe ontvangt. Want alleen hij heeft de volstrekte zekerheid, dat door het volbrengen van het bevel Gods wil en welbehagen vervuld worden, die door de genade van God de uitnodiging ontvangt om zich gelovig te onderwerpen en liefdevol over te geven aan de leiding van Zijn voorzienigheid en de kracht om aan die uitnodiging te beantwoorden. Hieraan moeten wij denken, als wij gevallen van blinde gehoorzaamheid beoordelen.

Volgens Ignatius steunt de blinde gehoorzaamheid op de levendigheid van ons geloof, de vurigheid van onze liefde, op de genade die wij ontvangen. Hierin ligt nog een belangrijke les. In onze geestelijke verhouding tot God kunnen wij een dubbel element onderscheiden: een passief en een actief. In haar diepste grond is onze verhouding tot God altijd passief. Want de houding van het instrument is een passieve houding, het maakt zich geschikt en ontvankelijk voor de inwerking van een hoger oorzakelijkheidsbeginsel, en tegenover de genade, het beginsel waardoor God Zich aan den mens meedeelt en de mens tot God nadert, kan de mens slechts een instrumentele houding aannemen, hoe hij met de genade ook tracht mee te werken. De passieve houding van het instrument sluit echter een eigen werking van het instrument niet uit, integendeel, de instrumentele werking steunt juist op deze eigen werking. Aan de eigen werking van het instrument beantwoordt een actief element. Dit laatste geldt ook en vooral van onze geestelijke houding

tegenover God. In het begin zal hier het actieve element nog overheersen. De mens denkt zelf, beslist zelf, handelt zelf; hij moet dit doen en is er zich bewust van. Hoe dichter hij echter tot God nadert en hoe inniger zijn verhouding tot God wordt, des te meer zal het passieve element de overhand nemen. God Zelf grijpt in. De genaden, die Hij in overvloed schenkt, louteren het hart, sterken de wil, verlichten het verstand. De gaven van den Heiligen Geest maken de ziel gevoelig voor Gods geheimste roerselen. Diezelfde gaven geven aan het gebed een ongekende gloed en innigheid. Het geloof verlevendigt zich, de liefde ontvlamt, de ziel ontdekt een nieuwe, goddelijke wereld. Soms deelt God Zich op een onuitsprekelijk innige wijze aan haar mee en voelt de naar liefde smachtende ziel Gods tegenwoordigheid. Als de mens zó tot God genaderd is, handelt de mens niet meer, maar God handelt door hem. Als een gewillig werktuig geeft hij zich aan Gods liefde en goedheid over. God leidt hem langs een „passieve" weg. Hoe sterk echter het passieve element ook moge zijn, het actieve element kan nooit ontbreken. Want de mens is en blijft een „instrumentum animatum", een denkend en willend werktuig. Het geestelijk leven moet hem juist in zijn hoogste en edelste gaven, zijn vermogens van verstand en wil, verheffen en vervolmaken. Altijd moet hij zich blijven voorbereiden op Gods genadegaven en daarmee meewerken.

In onze geestelijke verhouding tot God onderscheiden wij dus met recht een actief en een passief element. Wat de blinde gehoorzaamheid betreft, na alles wat wij gezegd hebben over de geest van geloof en liefde die haar bezielen moet, zal het wel duidelijk zijn, dat zij meer tot het passieve dan tot het actieve element behoort en daarop steunt. En hieruit volgt als belangrijke conclusie, dat wij haar volmaakter k u n n e n en m o e t e n beoefenen, naarmate in onze verhouding tot God het passieve element sterker is en meer overheerst. Aan een voorbeeld zullen wij dit duidelijk maken. In Februari 1546 ontving Magister Faber het bevel om Spanje te verlaten en zich naar Rome te begeven. Ignatius gelastte hem deze plotselinge onderbreking van zijn tweede Spaanse reis, die zo succesvol verliep, omdat Faber de paters Laínez en Salmerón naar Trente vergezellen moest. Tegen deze benoeming had Ignatius aanvankelijk enige

bedenkingen gemaakt, maar zich later bij het algemeen gevoelen der gezellen aangesloten [36]).

De 20e April verlaat Faber Madrid en na een afscheidsbezoek aan de colleges van Gandia en Valencia komt hij einde Mei vermoeid te Barcelona aan. Hier overvalt hem de ziekte, die hem al dikwijls gekweld had, de driedaagse koorts. In een drietal brieven deelt hij Ignatius zijn wedervaren mee[37]). Of hij van Ignatius antwoord ontving, weten we niet. In Barcelona gunt Faber zich geen rust; hij is onophoudelijk bezig met preken en biechthoren. Nauwelijks hersteld van zijn ziekte laat hij zich begin Juli naar Rome inschepen. Ogenschijnlijk gezond komt hij de 17e Juli daar aan[38]). In de straten der stad brandt de gloeiende zomerhitte. Deze wordt Faber noodlottig. Een nieuwe hevige koorts grijpt hem aan. Zijn opgeteerde krachten zijn daartegen niet bestand. Een week duurt het ziekteproces, de 31e Juli vraagt hij de Sacramenten der stervenden en daags daarna om 12 uur 's middags sterft hij. Diep bedroefd en ontsteld laat hij Ignatius achter.

Fabers reis van Madrid naar Rome heeft men steeds beschouwd als een blijk van heldhaftig beoefende gehoorzaamheid[39]). Vast staat, dat het vertrek uit Spanje hem zwaar viel. Zijn eigen woorden bewijzen dit[40]). Veronderstellen we verder — wat waarschijnlijk is —, dat Faber zijn reis ziek en vermoeid aanvaard en volbracht heeft. In dit geval had hij het vertrek kunnen uitstellen of de reis onderbreken, totdat zijn krachten voldoende hersteld waren. Hij had Ignatius zijn bezwaren en moeilijkheden kunnen voorleggen, in afwachting op nieuwe bevelen. Dit is het actieve element. Faber echter gehoorzaamde. Hij zag in het bevel een wenk van God, hij volbracht het, vertrouwvol berustend in Zijn voorzienigheid. Men vertelt, dat hij bij zijn vertrek uit Barcelona het heldhaftige woord sprak: „Het is niet nodig om te leven, maar het is wel nodig om te gehoorzamen." Dit is het passieve element. Deze passieve gehoorzaamheid is abstract genomen volmaakter, omdat zij een dikwijls heldhaftige geest van geloof en liefde vraagt en daarop steunt. Maar niet altijd in concreto, noch objectief, noch subjectief. Willen we haar beoordelen, dan moeten we met alle omstandigheden rekening houden. De beoefening der blinde gehoorzaamheid is afhankelijk van onze habituele verhouding tot God door de heiligmakende genade,

van Zijn actuele genaden van bijstand, van de inwerking der gaven van den Heiligen Geest. Door een verlichting van het verstand of door een opwekking van de wil kan God ingeven, dat een bevel wèl of misschien ook niet blind volbracht moet worden. Soms kan ook uit de uiterlijke omstandigheden blijken, dat een blinde volbrenging van een bevel hier niet Gods wil is. De blinde gehoorzaamheid is dus een zeer individuele gehoorzaamheid. Zij is een gesprek van de ziel met God en van God met de ziel. Hier moeten we terugdenken aan wat we over de „redelijkheid" der blinde gehoorzaamheid gezegd hebben. Uit dit alles blijkt opnieuw, dat de beoordeling der blinde gehoorzaamheid van onze kant een eerbiedige terughoudendheid verlangt, zowel als het gaat om gevallen, waarin wèl, als om gevallen, waarin misschien niet blind gehoorzaamd wordt.
Volgens Ignatius bestaat de blinde gehoorzaamheid practisch hierin, dat wij „zonder enig onderzoek alles volbrengen wat de overste beveelt". Ignatius voegt er echter uitdrukkelijk aan toe: „Zolang van zonde niet zeker sprake is". Want het algemeen beginsel kunnen we ook hier toepassen: hoe passief onze gehoorzaamheid ook moge zijn, zij sluit het actieve element nooit uit[41]). Altijd blijft zij de redelijke en vrije daad van den redelijken en vrijen mens. Als vrije en redelijke daad blijft zij uiteraard „beperkt", aan normen gebonden, zeker daar, waar wij de zedelijke geoorloofdheid van het bevolene in twijfel kunnen trekken. Wat de andere „beperkingen" betreft, die we vroeger gemaakt hebben, hier kan de gehoorzaamheid juist „blind" worden, door een onvoorwaardelijk volbrengen van het bevel, waarin men Gods wil erkent, door een onvoorwaardelijke overgave aan de leiding van Zijn voorzienigheid. Deze blindheid mogen we echter niet als iets negatiefs opvatten. Ondanks alle passiviteit is de blinde gehoorzaamheid een hoogst actieve en positieve daad. Alles wat wij over de gehoorzaamheid van wil en verstand gezegd hebben, geldt van haar; daarvan is zij de bovennatuurlijke vervolmaking. Het bovennatuurlijke veredelt en vervolmaakt het natuurlijke in de lijn van het natuurlijke. Zo ook hier. De blinde gehoorzaamheid geeft om haar bovennatuurlijk karakter aan de gehoorzaamheid van wil en verstand, die reeds een natuurlijk inzicht van ons eist, haar sterkste beweeggrond, haar hoogste veiligheid en zekerheid, haar rijkste vruchtbaarheid.

Doordat zij onze wil geheel en al richt op de wil van God, bezit zij ook de hoogste persoonlijkheidswaarde.
Ignatius verlangt dus, dat wij het bevolene, zonder verder onderzoek en zonder de vraag te stellen, of het bevel goed of niet goed, aangenaam of niet aangenaam is, volbrengen moeten. Hij gaat zelfs nog verder en zegt, dat als wij de blinde gehoorzaamheid volmaakt beoefenen willen, wij onze eigen mening en onze eigen verlangens aan den overste niet moeten meedelen. Zelfs zegt hij, dat díe gehoorzaamheid de volmaaktste is, waarin we met eigen neiging en gevoelens in het geheel geen rekening w i l l e n houden, zelfs als het om een bevel op leven en dood zou gaan [42]). Dit betekende voor Ignatius, dat we voor ieder bevel zó onverschillig zijn, dat we met onze persoonlijke verlangens en gevoelens ook geen rekening b e h o e v e n te houden. Ignatius houdt ons hier een ideaal van hoge volmaaktheid voor. We begrijpen overigens, dat we dit moeten verstaan in de zin van het „actieve en passieve element", waarover we spraken.
Over de blinde gehoorzaamheid zegt Ignatius ten slotte, dat wij haar moeten hoogschatten om haar zo te prijzen eenvoud; dat zij niet alleen een volmaakte gehoorzaamheid is, maar ook het gemakkelijkste en zekerste middel om de gehoorzaamheid van het verstand volmaakt te leren beoefenen; dat deze blinde gehoorzaamheid aan God buitengewoon welgevallig is — en Ignatius beroept zich hierbij op de wonderen, waarmee God de beoefening der blinde gehoorzaamheid beloond heeft; dat de heiligen deze gehoorzaamheid beoefend hebben en dat allen, die naar volmaakte gehoorzaamheid streven, de heiligen hierin moeten navolgen.

DE LES DER GEESTELIJKE OEFENINGEN

Om te eindigen met het begin: de Jezuïet moet uitmunten door een geest van ware en volmaakte gehoorzaamheid. Hij kan daardoor uitmunten, omdat zijn Vader Ignatius hem een ware en volmaakte beoefening van de gehoorzaamheid leert. Ignatius' leer op dit punt is uitvoerig, verantwoord en . . . radicaal. En niet alleen daar toont hij zich een leermeester van de religieuze gehoorzaamheid, waar hij er „ex professo" over spreekt, in zijn Constituties en Brieven, ook daar is hij een gids, waar wij het

missschien niet verwachten zouden, in de Geestelijke Oefeningen. In het boek der Geestelijke Oefeningen komt de gehoorzaamheid slechts hier en daar en in het voorbijgaan ter sprake [43]). Toch leren zij alles wat over de beoefening der gehoorzaamheid van ascetisch-dogmatisch standpunt gezegd kan worden. Dit is een reden te meer, waarom de gehoorzaamheid iets kenmerkends voor den Jezuïet moet zijn. Want het ideaal, dat Ignatius aan zijn Orde voorhoudt, steunt in breedte en diepte op zijn geestelijke levensvisie, opgetekend in het boek der Geestelijke Oefeningen. De Geestelijke Oefeningen hebben als algemeen doel de verheerlijking van God. Dit doel trachten zij niet speculatief en abstract te doordringen, maar concreet en practisch te verwerkelijken. „Zo ook noemt men elke wijze om de ziel voor te bereiden en haar er toe te brengen om alle ongeregelde neigingen af te leggen, en nadat ze afgelegd zijn, om de goddelijke wil te zoeken en te vinden aangaande de regeling van zijn leven tot zaligheid der ziel, geestelijke oefeningen" [44]). Ignatius zegt uitdrukkelijk, dat wij God moeten verheerlijken door het volbrengen van Zijn wil. Gods wil is de maatstaf van de verheerlijking, die wij Hem kunnen en moeten aanbieden. Gods wil en Gods verheerlijking, deze twee grondgedachten — voor Ignatius waren zij één grondidee — zijn van de Geestelijke Oefeningen beginsel en grondslag. „Zoekende de wil van God is het onder deze geestelijke oefeningen echter veel passender en beter, dat de Schepper en Heer Zelf Zich meedele aan de ziel, die Hem wil toebehoren, ze omhelze tot Zijn liefde en verheerlijking, en ze op de weg brenge, waarop zij in het vervolg God beter zal kunnen dienen" [45]).

De stem van de gehoorzaamheid is de stem van God, de tolk van Zijn wil en welbehagen. In veel gevallen zal daarom „de regeling van ons leven," die Ignatius verlangt, daarin bestaan, dat wij het bevel der gehoorzaamheid volbrengen. Onder dit gezichtspunt vat een protestants geleerde de gehele ignatiaanse gehoorzaamheidsidee samen. Volgens hem wilde Ignatius daarom zijn ordebroeders een hoge opvatting van de gehoorzaamheid in het hart prenten en hen een ware beoefening der gehoorzaamheid leren, omdat hem zelf de vervulling van Gods wil boven alles ter harte ging en hij in de gehoorzaamheid een openbaring van Gods wil zag [46]). Ofschoon de ignatiaanse gehoorzaamheidsopvatting

nog menig ander perspectief opent, ligt hier ongetwijfeld een zeer markante trek van Ignatius' gehoorzaamheidsopvatting. De Jezuïet moet zijn leven ordenen door het volbrengen van Gods wil. Daarom moet hij op de eerste plaats gehoorzamen. Hij doet dit echter om door het volbrengen van Gods wil God te loven, te eerbiedigen en te dienen. Zo beantwoordt hij door de gehoorzaamheid aan zijn eerste en laatste levensdoel. Zelfs het „unice desiderando" van het Fundament, het „alleen begeren en verkiezen wat ons dichter bij het doel brengt, waartoe wij geschapen zijn", zal hem dikwijls tot volmaakte gehoorzaamheid verplichten [47]).

Volmaakte gehoorzaamheid eist zelfbeheersing en zelfbeheersing eist zelfoverwinning. In het Beginsel en Grondslag der Geestelijke Oefeningen zegt Ignatius, dat de gesteltenis, waarin wij enkel en alleen verlangen en verkiezen wat meer tot Gods lof en verheerlijking strekt, een volmaakte „onverschilligheid" veronderstelt. Hiermee bedoelde hij een innerlijke vrijheid en onbelemmerdheid, door de ordening „van de zinnelijkheid onder de rede en van de lagere vermogens onder de hogere" [48]), om spontaan en gewillig datgene te doen, wat wij als „goed" of „beter" erkend hebben. Onder dit „goed" en „beter" valt op de eerste plaats het getrouw volbrengen van Gods wil, hetzij God inwendig door een verlichting of ingeving of uiterlijk door het gezag of op andere wijze tot ons spreekt. Deze innerlijke vrijheid en onbelemmerdheid, deze bereidvaardigheid van den gehelen mens voor God en het goddelijke, ook voor de gehoorzaamheid, is een hoge volmaaktheid. Om deze volmaaktheid te bereiken komt Ignatius ons te hulp door de meesterlijke psychologie der Exercitia.

Ignatius leidt den Jezuïet en een ieder, die zich van zijn geest doordringen wil, binnen in de eerste Week, de Week der zuivering [49]). Hier moet hij zijn zonden leren haten en verafschuwen, de ongeregeldheid van zijn handelingen leren beseffen, de wereld in haar boosheid leren begrijpen, en gedreven door een rouwmoedig schuldbesef moet hij zich beteren en zijn leven ordenen [50]). Om dit te bereiken wijst Ignatius hem in een meesterlijke additie op de beoefening van inwendige en uitwendige boetvaardigheid en versterving [51]). Dat deze zuivering door boete en zelfverloochening ook voor een geest van ware en volmaakte gehoor-

zaamheid noodzakelijk is, zal wel niemand betwijfelen. Juist de gehoorzaamheid vraagt onthechting en versterving. Zij verlangt van ons, volgens het woord van Ignatius, dat „wij het hoogste en weerbarstigste deel der ziel, de wil en het verstand, overmeesteren en onderwerpen" en dat wij de neiging prijs geven, „die iederen mens van nature eigen is, om zijn persoonlijk gevoelen voor waar te houden en te volgen" [52]).
Dààrom dompelt Ignatius de ziel in het bad der zuivering, opdat zij zonder vlek of rimpel, maar heilig en onbesmet voor Christus, haar Bruidegom, verschijnen zou. Hij wil haar ontvankelijk maken voor dit Ideaal van volmaaktheid — een Ideaal van een allervolmaaktst volbrengen van Gods wil door een allervolmaaktste „regeling en ordening van leven" —, voor de beschouwing van Zijn aardse leven en voor de geheimzinnige genadewerking, die daarvan uitstraalt op het gelovig gemoed.
In de tweede Week, de Week der verlichting, wijst Ignatius op het voorbeeld van Christus'gehoorzaamheid te Nazareth [53]). In de Gehoorzaamheidsbrief aan de Portugese ordebroeders noemt Ignatius Christus „niet alleen de leraar, maar ook het toonbeeld der gehoorzaamheid". Christus is het ideaal van volmaakte gehoorzaamheid: „Het menselijk geslacht door ongehoorzaamheid gevallen en verloren heeft Hij door Zijn heilaanbrengende gehoorzaamheid verlost" [54]).
Het gehele leven van Christus is een leven van gehoorzaamheid geweest, vanaf het „Ecce venio" bij Zijn komst in deze wereld tot het „obediens usque ad mortem" op het kruis. In „de opdracht van den Vader", die Christus vervullen moest, ligt een diep geheim. Want Christus bracht Zijn leven ten offer èn „omdat Hij het Zelf wilde", vrij en uit eigen beweging, èn ter wille van „de opdracht van den Vader", uit gehoorzaamheid. Op dit geheim valt enig licht, als wij Jezus' offer beschouwen als een offer van gehoorzaamheid en liefde. „Desiderio desideravi", vurig heb Ik er naar verlangd. De liefde is vrij en gebonden, zij kan vrij een verplichting op zich nemen, ook een verplichting die zij uit gehoorzaamheid volbrengt. Christus gehoorzaamde, omdat liefde Hem tot deze gehoorzaamheid dreef. Zoals Sint Thomas zegt: „Om dezelfde reden heeft Christus geleden, zowel uit liefde als uit gehoorzaamheid: daar Hij het gebod der liefde louter uit gehoorzaamheid vervulde, en Hij gehoorzaam was

Verering der Heilige Plaatsen

uit liefde tot den Vader, die Hem het bevel gaf" [55]). Ook van den Jezuïet verlangt Ignatius een offer, een offer door de band der geloften, vooral door de gehoorzaamheid, want juist in verband met de gehoorzaamheid keert de offergedachte herhaaldelijk bij Ignatius terug [56]), een offer ook van liefde. In een liefdeofferande moet hij, zoals wij zagen, zijn offer van gehoorzaamheid aan God aanbieden. Dit offer van gehoorzaamheid en liefde heeft echter slechts betekenis en waarde, als de Jezuïet het opdraagt in en verenigt met Christus' offer van gehoorzaamheid en liefde. Hij is de enige, volmaakte Offeraar en Offerande. Deze vereniging

met Jezus Offeraar en Offerande leert de Jezuïet in de derde Wijze van nederigheid en in de lijdensmysteries van de derde Week..

Christus gaf Zijn leven „om het weer terug te nemen". Zijn dood is de overwinning op de dood. Als triomphator stond Hij op uit het graf. Hij is de zegevierende Koning, die de machten der hel overwon. In Zijn Handen rust een zegevierende koningsmacht: „Mij is alle macht gegeven in de hemel en op aarde. Gaat dus en onderwijst alle volkeren . . . En ziet, Ik ben met u alle dagen tot aan het einde der wereld" [57]). Door deze macht leidt Christus Zijn verlossingswerk tot glorieuze voleinding. Eenmaal zal Hij als Rechter op de wolken des hemels verschijnen. De gehoorzaamheid, zeker het offer der gehoorzaamheid in Jezus' offer gebracht, is een werkelijke deelname aan Christus' zegevierende koningsmacht. Door iedere daad van gehoorzaamheid werkt de Jezuïet en een ieder die gehoorzaamheid beoefent, mee aan de uiteindelijke zegepraal van Jezus' verlossing. Deze bemoedigende, troostende, fiere gedachten put de Jezuïet uit de geheimen van de vierde Week.

De laatste zin van de Geestelijke Oefeningen is de vereniging met God in de liefde. Ook dit bereikt de edelmoedige, naar God verlangende ziel door de gehoorzaamheid. Op dit punt is misschien te weinig gewezen: hoe de gehoorzaamheid, vooral de blinde gehoorzaamheid in de geest van geloof en liefde, van onderwerping en overgave aan God en Gods leiding, de ziel met God verenigt. Terecht noemt een geestelijk schrijver haar een laatste en onmiddellijke voorbereiding en overgang naar het leven van vereniging [58]). Misschien bestaat er wel een geest van volmaakte gehoorzaamheid zonder een innige vereniging met God, maar zeker niet omgekeerd een leven van vereniging zonder een geest van volmaakte gehoorzaamheid en volgzaamheid aan de wil van God. In de Beschouwing over de liefde, waarmee het boek der Geestelijke Oefeningen eindigt, leert de Jezuïet het gebed — en de daad — van liefdevolle overgave. Als het bevel der gehoorzaamheid hem zwaar valt, hem kwelt en drukt, herhaalt hij bewust en fier, met blijde overgave, de woorden van dat liefdegebed: „Neem, Heer, en aanvaard geheel mijn vrijheid, mijn geheugen, mijn verstand en geheel mijn wil, al wat ik heb en bezit. Gij hebt het mij gegeven, aan U, Heer, geef

ik het terug. Alles is het Uwe, beschik er over geheel en al naar Uw wil. Geef mij Uw liefde en genade. Daarmee ben ik tevreden" [59]). Deze gehoorzaamheid, gedragen door deze liefde, is geen opgang naar God, geen weg naar vereniging met Hem, zij is vereniging in het bezit van God Zelf.

In de gehoorzaamheid, die van den Jezuïet verlangd wordt, ziet de beroemde kanselredenaar pater Burke de reden, waarom zoveel Jezuïeten een meer dan gewone volmaaktheid bereikt hebben, terwijl voor René Fülopp-Miller in dezelfde gehoorzaamheid het geheim ligt van de macht en invloed door de Jezuïetenorde uitgeoefend. Wat hiervan ook waar zij, deze twee opvattingen over de ignatiaanse gehoorzaamheid zijn geheel verschillend en lopen geheel uiteen, maar in tegenspraak met elkaar zijn ze niet. Wat Ignatius door de gehoorzaamheid wilde bereiken, was dit: door de gehoorzaamheid de Jezuïet en door de gehoorzaamheid van den Jezuïet de Orde een werktuig in de hand van God tot Zijn lof en verheerlijking. De Orde een werktuig in de hand van God, dit was de laatste en diepste gedachte van Ignatius' gehoorzaamheidsidee. Het is de gedachte, die haar beide aspecten, gehoorzaamheid als gemeenschapsbeginsel en gehoorzaamheid in de geest van geloof en liefde, tot één idee harmonisch samenvoegt.

VII. EENHEID IN VEELHEID

„Quanto es más difficil unirse los miembros desta Congregación con su cabeza y entre sí, por ser tan esparcidos en diversas partes del mundo entre fieles y entre infieles; tanto más se deben buscar las ayudas para ello; pues ni conservarse puede ni regirse, ni por consiguiente conseguir el fin que pretiende la Compañía a mayor gloria divina, sin estar entre sí y con su cabeza unidos los miembros della."

„Naar mate het moeilijker is, dat de leden van deze Gemeenschap zich met hun hoofd en met elkander verenigen, omdat zij zo verspreid zijn over verschillende werelddelen tussen gelovigen en ongelovigen, moet men des te meer zoeken wat daartoe kan bijdragen. Want de Sociëteit kan niet in stand gehouden, noch bestuurd worden en bijgevolg ook niet het doel bereiken, dat zij beoogt tot meerdere eer van God, tenzij haar leden onderling en met hun hoofd vereend zijn."

P. VIII, c. 1, n. 1.

In het Prooemium der Constituties zinspeelt Ignatius op het bekende axioma, dat wat het laatste bedoeld, het eerste gedaan en wat het laatste gedaan, het eerste bedoeld wordt. Dat wat het laatste bedoeld en het eerste gedaan wordt, noemt Ignatius „het minder volmaakte" en het andere „het meer volmaakte", en hij voegt er aan toe, dat hij uitgaande van het minder volmaakte en opklimmend tot het meer volmaakte de Delen der Constituties zal rangschikken. Hij verkiest deze weg te volgen, omdat hij met zijn wetgeving een practisch doel beoogt en daarom met die bepalingen beginnen wil, die bij de uitvoering der Constituties het eerst moeten worden toegepast [1]).

Als wij de drie laatste Delen der Constituties openslaan, is ons aanstonds duidelijk, waarin voor Ignatius het „meer volmaakte" bestond. Deze drie laatste Delen wijdde de Stichter aan de grondidee van zijn Orde, de Sociëteit als lichaam, als gemeenschap. Dit blijkt uit de opschriften, die hij voor deze Delen koos, maar nog meer uit de gedachten, die hij daarin verwerkt heeft In .het achtste Deel handelt hij over „de band tussen hoofd en leden en tussen de leden onderling". Hij spreekt over de eenheid en eensgezindheid, die tussen de leden der Sociëteit heersen moet en werkt uit, wat daartoe vereist wordt van de kant der onder-

danen, der oversten en van beide samen [2]). Ook behandelt hij in dit Deel alles wat op de Algemene Vergadering betrekking heeft, omdat dit lichaam, dat de Orde in een hoogste en machtigste instantie vertegenwoordigt, volgens Ignatius een band van bijzonder hartelijke en persoonlijke verstandhouding veronderstelt [3]). Het negende Deel wijdt Ignatius aan den persoon van den Generaal, of zoals hij zich uitdrukt „aan het bestuur, dat van het hoofd afdaalt op het lichaam". Hij geeft de redenen aan, waarom de Generaal „ad vitam" gekozen wordt, somt de gaven en eigenschappen op, die hem moeten sieren, bespreekt uitvoerig de macht, die hij over de Sociëteit en de Sociëteit over hem bezit [4]). In het tiende Deel behandelt de Ordestichter een reeks punten, die voor „de goede staat en stand en voorspoedige ontwikkeling van het gehele lichaam" van belang zijn. Wij treffen ze voor het merendeel ook elders in de Constituties aan, maar Ignatius vat ze hier nog eens onder een algemeen gezichtspunt samen [5]).

Als wij deze hoofdstukken over de Sociëteit als gemeenschap aandachtig bekijken en met de andere Delen vergelijken, valt ons een punt op, waaraan de Stichter bijzonder veel waarde hechtte en dat hem boven alles aan het hart ging: de onderlinge eenheid en eensgezindheid. De onderlinge eenheid en eensgezindheid te bewaren en te bevorderen, vooral met dit doel schrijft hij de Constituties [6]). In geestelijke onderrichtingen en toespraken moet op de onderlinge liefde en eensgezindheid dikwijls en met nadruk gewezen worden [7]). Omdat juist in de Sociëteit deze eenheid om verschillende redenen bedreigd wordt — haar leden zijn wijd en zijd verspreid, de meesten van hen zijn ontwikkeld en begaafd en genieten niet zelden de genegenheid en het vertrouwen van het volk en van de geestelijke en wereldlijke overheid —, moet alles wat de band tussen hoofd en leden en de leden onderling kan aanhalen, des te hoger aangeslagen en met des te meer ijver behartigd worden [8]). Omgekeerd dient alles, wat de eenheid en eensgezindheid schaadt of verstoort, „als een pest" vermeden en geweerd te worden [9]). Voor de instandhouding der Sociëteit en haar duurzame ontwikkeling is geen middel belangrijker dan de onderlinge eenheid en liefde [10]). Zij is, in één woord samengevat, voor het welzijn der Sociëteit „in Christus onzen Heer buitengewoon noodzakelijk" [11]).

Deze enkele aanhalingen uit de Constituties werpen een eerste licht op het belang en de betekenis van deze onderlinge eenheid en eensgezindheid. Inderdaad behoort de gemeenschapsband tussen hoofd en leden en tussen de leden onderling tot de wezenlijke en noodzakelijke bestanddelen van Ignatius' Stichting. Uit de schat van wijze lessen, die hij hierover geeft, doen wij een greep. Want zijn wenken en bepalingen zijn allerbelangrijkst voor een goed begrip van zijn gemeenschapsidee als grondgedachte van zijn Orde.

EENHEID, EENVORMIGHEID EN EENSGEZINDHEID

Wij wezen er reeds op, dat de structuur der gemeenschap uit een tweetal componenten bestaat, een geestelijke en een stoffelijke. Beide elementen zijn belangrijk, omdat beide een noodzakelijke en onontbeerlijke gemeenschapsfunctie vervullen. Met een immanente dynamiek drukken de geestelijke waarden zich uit in de stof, geven daaraan vorm en gestalte, zin, waarde, kracht en bezieling. Het stoffelijke helpt van zijn kant mee tot de goede gesteltenis van de geest, tot versterking en verduurzaming van de geestelijke gemeenschapsband. Beide elementen zijn belangrijk, beïnvloeden en steunen elkander. Het spreekt echter vanzelf, dat het geestelijke element het belangrijkste is, omdat de geest het eigenlijke gemeenschapvormende en gemeenschapdragende beginsel is.

Met een fijn begrip en gevoel voor het wezen der gemeenschap onderscheidt Ignatius in de eenheid, die hij van zijn ordebroeders verlangt, een geestelijk en een stoffelijk element. Het geestelijk element noemt hij „eensgezindheid", het stoffelijk „eenvormigheid" of „gelijkvormigheid" [12]). Aan beide elementen, ook aan het stoffelijke, kent Ignatius een belangrijke gemeenschapswaarde toe. Hier moeten we denken aan het algemeen beginsel van correlatie tussen het geestelijke en stoffelijke en het stoffelijke en geestelijke. Dan bestaat er geen gevaar, dat we Ignatius verkeerd zouden verstaan.

Volgens Ignatius past aan de Sociëteit tot eer van God een „algehele gelijkvormigheid" [13]). Hij gaat dus ver. Toch is Ignatius zo wijs en voorzichtig, dat hij aan zijn eis bijna overal de woorden

toevoegt „in zoverre dit mogelijk is" of „in zoverre persoonlijke behoeften en plaatselijke omstandigheden dit toelaten" [14]). In de Constituties spreekt Ignatius over een gelijkvormigheid „in kleding, in de ceremoniën der H. Mis en in al het overige" [15]). Dit „al het overige" moeten we zo ruim mogelijk opvatten. Ignatius duldde niet, dat ergens nieuwe gewoonten of gebruiken ingevoerd werden, als hij niet te voren daarvan op de hoogte gesteld was. Den persoon, die daarvoor verantwoordelijk was, liet hij duidelijk zijn ongenoegen blijken, berispte hem of legde hem een boete op. Naderhand keurde hij soms de verandering, die hij eerst had afgekeurd, uitdrukkelijk goed, omdat hij het nut daarvan inzag. Op deze waakzaamheid van Ignatius, dat overal in de Sociëteit dezelfde gewoonten en gebruiken zouden heersen, wijzen al zijn tijdgenoten. Zij zien daarin een zeer markante trek van zijn bestuur [16]).

Wat de kleding betreft, met het oog op het apostolisch karakter van zijn Stichting wilde Ignatius geen uniform ordehabijt, maar een kleding overeenkomstig het algemeen en goedgekeurd gebruik van waardige wereldpriesters [17]). Voor deze kleding geeft hij drie normen. Zij moet net en fatsoenlijk zijn, aangepast aan de gewoonten van de streek waar men verblijft en overeenkomstig de geest en de stand van armoede en onthechting, die men beloofd heeft [18]). Dit laatste sluit echter niet uit, dat met persoonlijke behoeften en plaatselijke omstandigheden rekening gehouden wordt. Integendeel, Ignatius verlangt dit uitdrukkelijk, zinspelend op het doel der kleding [19]). Binnen het kader van deze soepele bepalingen eiste Ignatius eenheid en gelijkvormigheid, omdat hij tegen elke prijs „de zekere gelijkheid en als het ware de maatstaf van het gemeenschappelijk leven" handhaven wilde [20]). Aan deze gelijkheid en aan deze maatstaf hechtte hij veel waarde niet alleen met het oog op de armoede, maar ook en vooral met het oog op de band van gemeenschap, die bedreigd werd, zoals hij terecht meende, als de een zich zus en de ander zich zo zou kleden.

Ongeveer hetzelfde geldt van de Misceremoniën. Ook hier was Ignatius streng. Hij verlangde, dat de jonge ordeleden zoveel mogelijk één en dezelfde wijze van Mislezen volgens de meer gebruikelijke „usus romanus" zouden aanleren. Ten tijde van Ignatius was op dit punt nog een grotere vrijheid geoorloofd,

totdat Paus Pius V door de bulle „Quo primum" van de 14e Juli 1570 hierin verandering bracht en de rubrieken van het Romeins Missaal voor de westerse Kerk verplichtend stelde. Ook schreef Ignatius voor, dat iemand, die als priester ingetreden was, in het bijzijn van enige huisgenoten een H. Mis moest lezen om te tonen, dat hij dit met stichting deed en de gewoonten der Sociëteit in acht nam [21]). Ignatius ging zelfs nog verder. De tijdgenoten verhalen, dat hij een onderzoek instelde naar de wijze, waarop de paters biechthoorden en penitenties gaven [22]). Ook op dit punt verlangde Ignatius een zekere eenvormigheid en dit niet alleen ter wille van de gemeenschap, maar ook van de stichting, die daarvan moest uitgaan en die zijn ordebroeders overal, zoals hij hun telkens en telkens op het hart drukt, verspreiden moesten.
Op het gebied van eenvormigheid en gelijkvormigheid was Ignatius ongetwijfeld veeleisend. Hij deed dit echter niet, omdat hij de betekenis van het stoffelijk element overschatte of daaraan een waarde op zich toekende, iets dat aanleiding zou geven tot een verstarring van zijn gemeenschapsidee, maar omdat hij daarin een uitdrukking en een versterking zag van de geestelijke gemeenschapsband. Op dit laatste kwam het bij Ignatius aan. Daarvan ging hij uit, daartoe herleidde hij alles. De Constituties bewijzen dit duidelijk [23]). Wat deze geestelijke gemeenschapsband op de eerste plaats bevestigen en bestendigen moest, was de gehoorzaamheid [24]). Hierover hebben wij reeds voldoende gezegd. Ignatius wijst ook nog op een ander punt, waaruit de „innerlijke eensgezindheid" blijken moet: het houden en verdedigen van dezelfde leer. Het is van belang, dat wij Ignatius' gedachte op dit punt goed begrijpen.
Als algemeen beginsel stelt Ignatius op: „Dat we allen zoveel mogelijk, volgens het woord van den Apostel, hetzelfde denken en hetzelfde zeggen; verschil in leer wordt derhalve niet toegestaan, noch bij het preken of bij openbare lessen, noch bij het schrijven van boeken" [25]). Dit beginsel is duidelijk: Ignatius verlangt voor de Sociëteit één en dezelfde leer. Dat deze leer „de hechte en degelijke" moet zijn, „de veiligere en meer goedgekeurde", behoeft geen betoog [26]). Ofschoon genoemd beginsel allerduidelijkst is, mogen we ons toch afvragen, hoe wij het volgens Ignatius' bedoeling moeten verstaan. Met dit beginsel

bedoelde hij in het geheel niet „een van buiten opgelegde dwang". We vinden bij Ignatius geen enkele aanwijzing daarvoor, niets dat in deze richting duidt. Integendeel, hij begreep, dat verschil van inzicht en opvatting zowel op theologisch en philosophisch gebied als op het terrein der meer practische wetenschappen in een Orde, zoals hij stichten wilde, onvermijdelijk was; dat hij, als hij in zijn eis naar eenheid te ver ging, én den persoon én de wetenschap én de band der gemeenschap ernstig zou treffen; dat hij dan meer kwaad zou stichten, meer twist en tweedracht zaaien, dan goed bewerken. Hij begreep dit, en daarom is hij ook hier voorzichtig bij het kiezen van zijn uitdrukkingen: „in zoverre dit mogelijk is" [27]). Ignatius is zo ruim, dat hij een zeker verschil in opvatting niet alleen niet afkeurt, maar zelfs een gedragslijn opstelt, hoe wij ons in een dergelijk geval gedragen moeten. Hij zegt, dat wij geduldig en zonder koppige vasthoudendheid onze bewijsgronden uiteen moeten zetten, met de bedoeling, de waarheid te dienen en op te helderen, niet om meerderheid te doen blijken [28]). Onder zijn beginsel om dezelfde leer te houden en te verdedigen verstond Ignatius dus niet een van buiten opgelegd rigorisme. Wat hij er wel onder verstond en wat hem boven alles ter harte ging, was, dat de leden van zijn Orde van binnen uit, door een gemeenschapsbesef gedreven, één en dezelfde leer zouden volgen en verkondigen. Dat zelfs „in opinionibus", in vrije détailpunten, overeenstemming zou heersen [29]). En dit vooral daar, waar zij bij de uitoefening van het leer- of predikambt een gemeenschapsfunctie vervulden of in naam der gemeenschap optraden. Dat zij uit geest van gemeenschap en ter wille van de gemeenschap bereid zouden zijn een persoonlijke mening of opvatting prijs te geven. Ignatius verlangde, dat reeds bij de opname naar deze bereidwilligheid geïnformeerd werd [30]).

Als we deze opvatting van Ignatius' beginsel over de eenheid in leer vergelijken met de gedachten door den Hoogeerwaarden Pater Generaal Wlodomirus Ledóchowski uitgewerkt in zijn magistrale Brief van het jaar 1915 „Over het bevorderen en begunstigen van de leer van Sint Thomas in de Sociëteit" — een document, waaraan Paus Benedictus XV, vóór het gepubliceerd werd, zijn uitdrukkelijke goedkeuring hechtte —, ontdekken we een volledige overeenstemming. In dit schrijven wordt er

met klem op gewezen, dat ook in de Sociëteit van Jezus, geheel overeenkomstig het verlangen en het voorschrift van Ignatius [31]), Sint Thomas steeds als „Doctor communis" beschouwd is en dat dit ook in de toekomst zo moet blijven, terwijl van de andere kant een zekere vrijheid van mening bepleit wordt, omdat de Kerk geen absolute eenheid en eenvormigheid verlangt, deze noch noodzakelijk, noch nuttig is, noch bereikt kan worden, en daardoor èn de liefde èn de wetenschap en zelfs het geloof aan niet lichte gevaren worden blootgesteld. De wijsheid van deze woorden zal wel niemand betwijfelen. Zij berusten op ervaring. Want afgezien van de gevaren en nadelen voor geloof en wetenschap, is het duidelijk, dat wie de vrijheid van de geest beknot, ook de vrijheid der gemeenschap aan banden legt. Met de ene hand haalt hij neer, wat hij met de andere tracht op te bouwen. En niet alleen de innerlijke structuur der gemeenschap wordt hierdoor in gevaar gebracht, ook de vruchtbaarheid van haar werken naar buiten. Te niet zal gaan, wat Ignatius van de eenheid in leer, gegrondvest in een geest van gemeenschap, verwachtte, nl. dat zij een der belangrijkste middelen zou zijn om het heil der zielen te behartigen [32]).

Dit neemt niet weg, dat de Sociëteit de macht heeft haar leer vast te leggen en tot op zekere hoogte voor te schrijven. Inderdaad heeft zij dit gedaan op enige punten niet alleen van speculatieve, maar ook van practische aard. Zij doet dit niet op grond van een leergezag om over een bepaald leerpunt een bindend oordeel te vellen, wat de juistheid of waarheid daarvan betreft — op een dergelijk leergezag kan zij in het geheel geen aanspraak maken en zij doet het ook niet —, zij doet dit op grond van haar bestuursgezag voor het welzijn der Orde, het heil der zielen en voor de vrede in Gods Kerk.

Een ander middel waaraan Ignatius tot versterking van de gemeenschapsband buitengewoon veel waarde hechtte, was een geregelde briefwisseling zowel tussen hoofd en leden als tussen de leden onderling. Want Ignatius stond er op, dat niet alleen de oversten, maar ook de onderdanen van het wel en wee der Sociëteit nauwkeurig op de hoogte bleven [33]). Van het begin van zijn generalaat af zorgde hij daarvoor. We bezitten een brief van hem, een jaar na zijn keuze tot Generaal geschreven, waarin hij Magister Faber berispt, omdat hij zich niet hield aan de in-

structies over het briefverkeer hem vóór zijn vertrek gegeven. Ook over de andere gezellen beklaagt zich Ignatius. In de brief aan Faber geeft Ignatius nauwkeurig aan, wat hij omtrent de onderlinge briefwisseling verlangde. Hij draagt Magister Faber op om de veertien dagen goed leesbare — voor die tijd geen overbodige wenk — en gedétailleerde rapporten samen te stellen en naar Rome op te zenden, die het algemene nieuws bevatten en die aan allen, die er belang in stelden, konden worden voorgelegd. Mededelingen van persoonlijke aard moesten hiervan gescheiden in een afzonderlijke brief komen te staan. Ignatius bekent, dat het verwerken van Fabers brieven tot zulke „litterae aedificantes" hem uren tijd kostte. Voor de tijd en moeite, die Faber zelf daaraan besteden zal, stelt Ignatius zich verantwoordelijk. In deze brief vertelt de Stichter, hoe hij zelf zulke brieven schreef. Eerst een concept, dat hij verbeterde, dan een of twee afschriften, totdat de brief er netjes uitzag en het werk hem bevredigde [34]). De brief aan Faber schreef hij tweemaal en toch gingen juist in die dagen 250 stuks het huis uit! [35]).

In 1547 stuurt Polanco in opdracht van Ignatius een instructie aan de gehele Sociëteit, waarin hij dezelfde aangelegenheid bespreekt. De Secretaris somt in een begeleidend schrijven niet minder dan twintig redenen op, die het nut van een geregelde briefwisseling aantonen en waarbij hij vooral op de band van gemeenschap, van onderlinge eenheid, liefde, steun en bemoediging wijst. Verder zet hij uitvoerig uiteen, hoe en wat er geschreven moet worden [36]). Ook in de Constituties brengt Ignatius de kwestie der „stichtende brieven" ter sprake [37]). Uit dit alles ontwikkelden zich de bekende en voor de geschiedenis der Orde zo belangrijke „litterae quadrimestres", de viermaandelijkse brieven, die door ieder huis verzonden moesten worden en waarvan een exemplaar voor den Generaal te Rome, het andere voor circulatie in de provincie bestemd was. Aan de gedachte van Ignatius is de Orde steeds trouw gebleven en een veelvuldige briefwisseling bestaat ook heden nog. Zij heeft meer de vorm van geregelde mededelingen aangenomen. Met het oog op de gemeenschapsidee van den Ordestichter mag de betekenis hiervan niet onderschat worden.

Ignatius zon niet alleen op positieve middelen, die de gemeenschapsband van zijn Orde konden bevestigen en versterken, ook

negatief trachtte hij alles te voorkomen en te vermijden, wat op de onderlinge saamhorigheid nadelig kon inwerken. Bij de opname en inlijving in de Orde eiste hij een nauwlettend toezicht en een strenge selectie [38]). Daarbij dacht hij op de eerste plaats aan het apostolisch ordedoel. Hij verlangde, dat slechts zulke leden in de Orde zouden worden opgenomen, die voor een brede apostolische taak geschikt waren. Vooral aan de professen stelde hij in dit opzicht hoge eisen. Maar op de tweede plaats stond hem hierbij de gemeenschapsgedachte voor ogen. De goede orde en de onderlinge eenheid dulden niet, zo zegt hij, dat in een religieuze gemeenschap het aantal van hen groot is, die hun neigingen en gehechtheden niet bedwongen hebben. In zijn Orde verlangde Ignatius een „gens electa", een uitgelezen volk, wat echter niet wegnam, dat zij ook een „gens magna", een talrijk volk kon zijn [39]). Dat Ignatius dit alles ernstig meende, blijkt uit een bekentenis, die Ribadeneira voor ons bewaard heeft. Ignatius verklaarde, dat als iets in hem het verlangen kon wakker roepen om het tijdelijke nog niet met het eeuwige te verwisselen, het dit was: streng te kunnen zijn bij de opname [40]). In verband hiermee moet ook op een van de ordebeletselen gewezen worden. Ignatius wilde niet, dat in de Orde candidaten werden opgenomen, die reeds tot een andere orde behoord hadden, ook al hadden zij daarin de professie nog niet afgelegd [41]). Ignatius zelf maakte wel eens een uitzondering, maar dit versterkte hem juist in zijn overtuiging. Hij zag daarin een teken van onstandvastigheid en ontrouw aan wat hij noemde „de eerste roeping", en bovendien een gevaar voor de eenheid in zijn Orde. Want hij verlangde, dat allen daarin „van dezelfde kleur en gelijkenis" zouden zijn en meende, dat iemand, die zich aan een bepaalde leefwijze gewend had, zich aan de gewoonten en gebruiken der Sociëteit moeilijk zou kunnen aanpassen [42]). Ten slotte wilde Ignatius uit zijn Orde alle eerzucht bannen, die hij terecht „de moeder van alle kwalen en rampen" noemt, welke een staat of een ordegemeenschap kunnen treffen[43]). Hij verlangde daarom, dat de leden ieder verlangen naar een ambt of waardigheid in of buiten de Orde zouden afleggen en bepaalde, dat de professoren door een bijzondere enkelvoudige gelofte zouden beloven van hun kant daartoe niets te ondernemen en de leden, die hierin zouden misdoen, aan den Generaal bekend

te maken. Alleen als de gehoorzaamheid hen dwong, konden zij een dergelijke waardigheid aannemen [44]). Op dit punt was Ignatius buitengewoon streng en haast ongenaakbaar. Alle pogingen, die ondernomen werden, trachtte hij te verijdelen. Alleen voor de missie in Aethiopië maakte hij een uitzondering, omdat hij in de missiegebieden het bisschopsambt meer als een last dan als een waardigheid beschouwde [45]).

DE INWENDIGE LIEFDEWET

Voor een gemeenschap zijn wetten even onontbeerlijk als ontoereikend. Onontbeerlijk omdat de stoffelijke component der gemeenschap ordening vereist, en alleen door een gesanctioneerde wetgeving deze ordening gewaarborgd wordt. Ontoereikend omdat de wet als een aan de stof gebonden beginsel van ordening de onstoffelijkheid van de geest, zijn vrijheid en onuitputtelijk uitdrukkingsvermogen, niet volkomen kan dwingen, ontleden of samenvatten. Wettelijke normen en voorschriften zijn daarom altijd onvolledig en begrensd, des te onvollediger en des te begrensder, naarmate de geest het op zich dode en levenloze lichaam der wet minder bezielt en ten leven wekt. Dit geldt vooral van de persoonlijke onderhouding der wet. Hier moet „de geest" en niet „de letter" overheersen, juist opdat de wet aan haar zin en bedoeling beantwoorden en haar gemeenschapsfunctie vervullen kan. Of dit ook geldt, waar het gaat om haar strikt juridische uitleg, laten wij hier buiten beschouwing.

Wie bij het openslaan van de ignatiaanse Constituties zich in een „wetboek" meent te verdiepen, vergist zich en komt bedrogen uit. Van de hierboven ontwikkelde gedachte, de onontbeerlijkheid der wet en tegelijk haar ontoereikendheid, was Ignatius ten volle overtuigd. Hij schreef Constituties om het voortbestaan en de ontwikkeling van zijn Orde te waarborgen, maar geen „loutere" Constituties. Hij schreef Constituties, waarin de hartslag van het leven klopte, waarin trilde de siddering van de geest. Want zijn geest, zijn idee wilde hij daarin openbaren, en die geest, die idee speuren wij op iedere bladzijde, bijna in iedere zin en in ieder woord. De Constituties van Ignatius zijn méér dan een wetboek. Zij zijn een bekentenis, de openbaring van zijn

geest en gemoed en van zijn geheimste gedachten, het geestelijk testament van een vader voor zijn kinderen.

De gedachte, dat de geest het lichaam der wet bezielen moet, heeft Ignatius in de Constituties uitdrukkelijk geformuleerd. In het Prooemium zegt hij, dat tot de instandhouding en groei der Sociëteit meer dan uitwendige Constituties de inwendige wet van liefde en toewijding, die de Heilige Geest in de harten schrijft, zal bijdragen [46]). Afgaande op een misschien minder nauwkeurige uitlating van Nadal en Ribadeneira heeft men deze woorden wel eens zó verstaan, dat Ignatius, vertrouwende op de „inwendige Constituties", aanvankelijk geen „uitwendige" wilde schrijven en eerst later hiertoe besloot. Dit is onjuist. De Documenten, die in de critische uitgave der Constituties gepubliceerd zijn, bewijzen duidelijk, dat Ignatius zich aanstonds na zijn keuze tot Generaal in opdracht der gezellen aan het werk zette om, laat het zijn voorlopige, Constituties te schrijven. De toestemming daartoe had hij in de Formula van 1540 gevraagd en verkregen [47]). Wat Ignatius met de „inwendige liefdewet" bedoelde, was iets dat juist „uitwendige Constituties" veronderstelde. Hij wilde daardoor te kennen geven, dat de liefde zijn wetgeving moest bezielen, dragen en stuwen.

Want liefde is grondslag, richtsnoer en bekroning van Ignatius' wetgeving. Dit geldt voor alle bepalingen, die hij daarin opnam, heel bijzonder voor zijn voorschriften over de onderlinge eenheid en eensgezindheid. Immers die onderlinge saamhorigheid noemt Ignatius terecht „liefde en genegenheid van den een voor den ander", omdat als beginsel van eenheid de liefde alleen duurzame eenheid en eensgezindheid wekken en waarborgen kan [48]). Alles wat Ignatius daarom in de Constituties voorhoudt, is gericht op en vindt zijn vervulling in de onderlinge liefde en genegenheid, waartoe de Stichter zijn ordebroeders zo nadrukkelijk opwekt. Zonder die liefde en liefdewet zijn al zijn normen en voorschriften waardeloos en zelfs zinloos.

Wat de inwendige liefdewet volgens Ignatius allereerst vereiste, was wat hij noemde „een zuivere mening". Daarmee bedoelde hij een oprechte, onbaatzuchtige liefde tot God als de drijfveer van alle gedachten en daden van den Jezuïet, iets waarin Ignatius zelf een bewonderenswaardig voorbeeld gaf. „Allen moeten er naar streven een zuivere mening te hebben, niet alleen

betreffende hun levensstaat maar ook aangaande ieder ding in het bijzonder, steeds daarbij oprecht bedoelende de goddelijke Majesteit te dienen en te behagen om Haarzelf, en om de liefde en de zo bijzondere weldaden, waarmee Zij ons voorkomt, meer dan uit vrees voor straf of uit hoop op beloning, ofschoon men zich ook hierdoor moet laten helpen" [49]). Vooral de goede mening moet „het werktuig met God verbinden" en ontvankelijk maken voor Zijn genade, tot instandhouding van het gehele lichaam en tot bereiking van zijn apostolisch doel [50]).

Op grond van deze zuivere mening, die hij bij allen veronderstelt, verklaart Ignatius, dat geen enkele bepaling uit de Constituties, behalve die welke onder de geloften vallen of die door de natuurwet of door een positief goddelijk of kerkelijk gebod bekrachtigd worden, uit zich zelf onder zonde verplicht [51]). In een reeks Aantekeningen, die voorafgingen aan de samenstelling der Constituties, zet Ignatius zijn gedachte hieromtrent uiteen. Hij wil een tweevoudig doel bereiken. Vooreerst dat de Constituties worden onderhouden, en vervolgens dat zij geen aanleiding tot gewetensangsten geven of een valstrik van den duivel worden. Daartoe kiest hij een dubbel middel. De Constituties verplichten niet onder zonde. Van de andere kant verwacht hij bij allen een zuivere mening. „God onzen Schepper en Heer voor ogen houdend, moeten wij trachten uit geest van liefde te handelen en niet verward door vrees; zodat wij er ons in den Heer met alle ijver en volharding op toeleggen niets van die volmaaktheid verloren te laten gaan, die wij met Zijn goddelijke genade kunnen bereiken door het vervullen van alle Constituties en Declaraties en de wijze van handelen in onzen Heer volgens de geest van ons Instituut" [52]). Hierop volgt, als iets wat voor het Instituut der Sociëteit bijzonder kenmerkend moet zijn, een beschouwing over de gehoorzaamheid. Dit is misschien de reden, waarom wij in de Constituties het laatste gedeelte van de aangehaalde zin in het Hoofdstuk over de gehoorzaamheid terugvinden [53]). In de genoemde Aantekeningen treffen wij haar aan bij deze uitweiding over de verplichting der Constituties, een samenhang die duidelijker en logischer is.

Zoals Ignatius niet wilde, dat de Constituties en regels van zijn Orde onder zonde zouden verplichten, zo wilde hij ook niet, dat op fouten en overtredingen strenge, door het orderecht vast-

gestelde en voorgeschreven straffen zouden staan. In de Constituties lezen wij hieromtrent slechts een of andere bepaling, die met de Algemene Vergadering in verband staat [54]). In dit opzicht week Ignatius af van de praktijk in de vóór hem gestichte orden. Van de andere kant was Ignatius „gul" in het geven van lichtere of zwaardere boeten, als iemand zich aan een tekortkoming tegen de regels had schuldig gemaakt. Dit mogen we niet als een inconsequentie opvatten. Integendeel, de inwendige liefdewet bracht hem daartoe. Want hoeveel goede wil en goede bedoeling hij ook veronderstellen mocht, hij gaf een wet en een wet zonder sanctie beschouwde hij terecht als een halve of als geen wet. Juist om het liefdebeginsel te kunnen handhaven gaf hij een berisping of legde een boete op, een boete die meer de verbetering van den delinquent dan de genoegdoening voor het delict beoogde. In de Sociëteit verplichten daarom „de regels niet tot zonde maar wel tot boete" [55]). De oversten kunnen een boete opleggen en bij de opname wordt den candidaat gevraagd, of hij bereid is een dergelijke boete te volbrengen [56]). Eenmaal in de Orde opgenomen moet hij af en toe zelf om een boete voor zijn tekortkomingen vragen terwijl hij ook die boete nederig moet aanvaarden, die hem voor een vergrijp, waaraan hij geen schuld heeft, wordt opgelegd. Hierbij moet hij zich laten leiden door het verlangen naar verbetering en geestelijke vervolmaking [57]). Van de kant der oversten vraagt Ignatius de „prudens et discreta charitas", de voorzichtige en weloverwogen liefde [58]). Dit geldt zowel van het geven van een berisping als van het opleggen van een boete. Ignatius geeft nauwkeurig aan met hoeveel „omzichtige liefde" de oversten moeten vermanen en terechtwijzen, zelfs als zij iemand moeten beschamen of vrees aanjagen [59]). Vooral den Generaal drukt Ignatius dit op het hart. Hij moet gerechte gestrengheid met milde goedheid kunnen verenigen en de onderdanen moeten altijd voelen, dat zij in den Heer met reden en met liefde berispt worden.
Hoe wijs en weloverwogen Ignatius zelf de onderhouding der regels handhaafde, vertelt ons Polanco, daarbij zinspelend op het liefdebeginsel. „Wat de naleving der huiselijke voorschriften betreft, zie ik niet, dat onze Vader daarin streng is tegenover hen, die om bijzondere redenen als ongesteldheid of drukke werkzaamheden enkele van die voorschriften niet nakomen. Veeleer

staat hij verschillende uitzonderingen toe, naar gelang voorzichtigheid en liefde hem dat ingeven. Van degenen, voor wie zulke uitzonderingen niet gelden, vordert hij, dat zij zich aan de regels houden, en om hen daaraan te herinneren en anderen te waarschuwen legt hij aan de overtreders een of andere boete op. Immers, daar die voorschriften niet onder zonde verplichten en het toch billijk is dat ze onderhouden worden, moet er een of andere manier van bestraffing bestaan voor hem, die ze niet nakomt. Bij de minder belangrijke voorschriften is die straf echter lichter en in het algemeen is ze niet streng, tenzij de gehoorzaamheid in het gedrang komt of als het dingen betreft, die van bijzonder belang zijn" [60]). Uit dit getuigenis en uit vele andere blijkt, dat Ignatius zelf, zoals wij reeds zeiden, met boeten en berispingen niet spaarzaam was. Daarbij hield hij echter altijd rekening met het karakter, de neiging en gesteltenis van den persoon, die misdaan had. Voor een lichte tekortkoming kon hij soms een strenge straf opleggen, soms toonde hij uiterste toegevendheid, ook bij een ernstiger vergrijp. De tijdgenoten roemen deze fijne intuïtie en mensenkennis van den Stichter en voegen er aan toe, dat hij ondanks alle „willekeurigheid" door allen bemind werd [61]). Wat Ignatius er toe bewoog aldus te handelen, was niets anders dan het liefdebeginsel. Hij verlangde een vaderlijk bestuur en gaf zelf daarvan het voorbeeld.
Over dit „regimen paternum", het vaderlijk bestuur in de Sociëteit, hebben wij reeds gesproken. In deze samenhang is ons Ignatius' gedachte volkomen duidelijk. Van het bestuur der oversten en van alles wat met de gehoorzaamheid in verband staat, moet de liefde het dragend en stuwend beginsel zijn. De oversten moeten daarom in hun bestuur alles vermijden, wat op nuchtere zakelijkheid en ambtelijke gereserveerdheid zou kunnen lijken. Zij moeten uitmunten door vaderlijke voorkomendheid en innemende hartelijkheid. Ook van de onderdanen verwachtte Ignatius, dat zij het hunne zouden bijdragen. Hij verlangde van hen spontane openhartigheid en kinderlijke volgzaamheid. Voor Ignatius was deze openhartigheid een allerbelangrijkste factor in zijn ordeplan. In de Constituties komt hij er herhaaldelijk op terug: de onderdanen moeten al hun geestelijke en tijdelijke belangen onder het zegel van geheim of hoe zij verkiezen aan de oversten voorleggen. Niemand zondert hij

daarvan uit en hij geeft nauwkeurig aan, hoe en hoe dikwijls deze rekenschap van geweten afgelegd moet worden [62]). De enige bedoeling, die Ignatius hierbij had, was het liefdebeginsel. „De oversten kunnen met des te meer ijver, liefde en zorg de hunnen behulpzaam zijn en behoeden voor de hindernissen en gevaren, waaraan zij bij hun geestelijke vooruitgang blootstaan, naarmate zij van al hun innerlijke en uiterlijke aangelegenheden nauwkeuriger op de hoogte zijn" [63]). Dat in een apostolische orde deze hindernissen en gevaren bijzonder groot kunnen zijn en voor een vaderlijk bestuur juist hier een bijzondere taak is weggelegd, is duidelijk. Ignatius wijst hierop uitdrukkelijk.

In verband met de vaderlijke bestuurswijze van de oversten moet nog op twee andere punten gewezen worden: de broederlijke terechtwijzing en de bekendmaking van de fouten en gebreken van anderen aan de oversten. Voordat iemand in de Orde opgenomen wordt, moet hij hiermee evenals met de rekenschap van geweten zijn uitdrukkelijke, zelfs schriftelijke instemming betuigen. Wat de broederlijke terechtwijzing betreft, Ignatius verlangt de nederige bereidwilligheid om zelf door een medebroeder op een fout opmerkzaam gemaakt te worden of een ander op een tekortkoming te wijzen, op de eerste plaats als de overste hiertoe het verlangen te kennen geeft [64]), en vervolgens als men een fout van betekenis ontdekken zou en men voorziet, dat de aanmerking, die men hierop maakt, een gunstig resultaat zal hebben. Dat tot een dergelijke vermaning in sommige gevallen, afgezien van elk voorschrift, het gebod der liefde verplichten kan, is duidelijk. Ignatius wijst er op, dat zulk een terechtwijzing „met de verschuldigde liefde en genegenheid en met het verlangen naar geestelijke vooruitgang" gegeven en aanvaard moet worden. Hoe hij zelf de praktijk van deze regel opvatte, blijkt uit de aantekeningen van pater Brandão. Pater Brandão had Ignatius de vraag gesteld: als men ziet, dat iemand een fout begaat, zal men hem daarop opmerkzaam maken, of zal men zich inbeelden, dat het geen fout is en zich zo misleiden? Ignatius antwoordde hierop heel wijs en voorzichtig: „Wat het eerste gedeelte van de vraag betreft, nl. of men iemand op een fout opmerkzaam moet maken, om hierbij succes te hebben is het van veel gewicht, dat degene, die vermaant, om zijn aanzien

en genegenheid in een goede roep staat bij hem, dien men vermaant. Zo een van deze beide vereisten ontbreekt, zal de terechtwijzing haar uitwerking missen en de verbetering uitblijven. Daarom moet niet ieder een vermaning geven. Hoe men bij een vermaning te werk moet gaan, eerst moet men van mening zijn, dat hij, die in gebreke was, zijn fout verbeteren zal. Vervolgens is het wenselijk de zaak niet op den man af, maar langs een omweg en in bedekte termen ter sprake te brengen. De ene fout immers sleept de andere met zich mee en het zou kunnen gebeuren, dat iemand door de bedreven misslag niet zó gestemd is, dat hij de aalmoes der vermaning gewillig aanvaardt. Wat het tweede gedeelte van de vraag betreft, nl. of men zich moet inbeelden, dat het geen vergrijp was, en zich zo moet laten misleiden, hierop antwoordde onze Vader, dat dit voor iemands eigen geestelijke vooruitgang ongetwijfeld nuttig kan zijn. Want hoe meer iemand op de fouten van een ander acht geeft, des te minder is zijn aandacht op zichzelf geconcentreerd en des te minder let hij op zijn eigen tekortkomingen, met gevolg dat hij ook minder zal vooruitgaan. Als iemand echter zelf reeds vorderingen gemaakt en zijn neigingen geregeld heeft, en de Heer hem ingeeft om uit zichzelf te treden en niet enkel op zichzelf te letten, maar ook anderen te helpen, zo iemand kan, zoals de juiste orde dat eist, een ander die een fout begaan heeft, wel degelijk met een vermaning behulpzaam zijn" [65]).

Vervolgens verlangt de Ordestichter, dat ieder lid der Sociëteit er genoegen mee neemt, dat fouten en gebreken, die buiten de biecht en met uitsluiting van gevallen, waarin men tot discretie verplicht is, bij hem opgemerkt zijn, aan de oversten bekend gemaakt worden, hetzij de overste hierom vraagt of niet [66]). In de Sociëteit doet men dus afstand van het recht, dat bij een terechtwijzing de gewone, door Christus aangeduide volgorde in acht genomen wordt: eerst de vermaning onder vier ogen, dan een terechtwijzing in het bijzijn van getuigen, ten laatste een beschuldiging ten overstaan van het gezag [67]). De Jezuïet kan zich onmiddellijk tot den overste wenden, echter tot den overste als vader door een vaderlijke bekendmaking, die een vaderlijk verhoor en vaderlijke vermaning ten gevolge zal hebben, en slechts bij hoge uitzondering, als alle andere middelen zullen falen, tot den overste als rechter. Dat ook hier in het belang van

den persoon en vooral van de Orde een plicht tot aanbrengen voorhanden kan zijn, zal iedereen begrijpen.
In de loop der geschiedenis heeft deze regel onberekenbaar veel goeds bewerkt. Nalatigheid in de toepassing daarvan heeft zich dikwijls ernstig gewroken en kwaad, dat gemakkelijk kon worden voorkomen, niet belet. Ook is waar, dat deze regel meer dan eens tot pijnlijke, zelfs tragische conflicten aanleiding heeft gegeven. Zelfs de Heiligen der Orde, een Franciscus de Hieronymo en een Petrus Claver, hebben dit ondervonden. Daarom zijn tegen deze regel zowel binnen als buiten de Orde ernstige bezwaren en felle aanklachten gerezen. De aanleiding tot dergelijke misverstanden en conflicten ligt echter enkel en alleen in het feit, dat men de regel en haar toepassing van haar fundament, de liefde, heeft losgemaakt. In een Decreet van de zesde Algemene Vergadering wordt op de liefde als grondslag van deze regel nog eens met nadruk gewezen. Wie de fout van een ander wil aanbrengen, mag zich niet door een minder edel gevoelen laten leiden, noch mag de berisping, de bestraffing of de vernedering van den betrokken persoon zijn doel zijn. Alleen de behartiging van het persoonlijk en algemeen welzijn moet hem voor ogen staan. Daarom moet liefde tot de aanklacht bewegen en van deze liefde moet alles wat hij doet en zegt getuigen [68]).
Als het aanbrengen van gebreken op deze wijze, met deze liefde, bedachtzaamheid en voorzichtigheid gebeurt, moet daarin voor de Orde een groot goed en een groot nut gelegen zijn. Want bij alles wat wij over de rekenschap van geweten, de broederlijke terechtwijzing en de bekendmaking van gebreken gezegd hebben, mogen we de grondidee van Ignatius niet uit het oog verliezen. De onderhouding der Constituties, die in tegenstelling met verschillende andere orden niet onder zonde verplichten, wilde hij niet door rechtsdwang handhaven, ofschoon de Sociëteit ook tot een rechterlijk ingrijpen gemachtigd is, maar door een vaderlijk bestuur, waartoe zowel oversten als onderdanen eendrachtig moeten samenwerken. Ook hier kan alleen de juiste en ware gemeenschapsgedachte de enig juiste en ware weg wijzen.
Uit dit alles is duidelijk, dat in de Sociëteit van alle leden, niemand uitgezonderd, een bepaalde geestesgesteltenis verlangd wordt. Misschien is zij moeilijk aan te duiden en te omschrijven, maar de naam, die Ignatius daaraan gaf, geeft zijn gedachte

duidelijk weer: „prudens et discreta charitas", voorzichtige en weldoordachte liefde. De woorden prudentia, discretio, charitas komen in de Constituties of afzonderlijk of in samenstellingen herhaaldelijk voor. Reeds van den candidaat, die om opname in de Orde vraagt, wordt, althans in aanleg, de „discretio", de gave des onderscheids verlangd [69]). Boetedoening en geestelijke inspanning mogen niet buiten de „mensura discretionis", de maatstaf van verstandig overleg gaan [70]). Deze norm geldt op de eerste plaats voor die leden, die definitief in de Orde opgenomen zijn. Zij moeten hun krachten sparen voor de hun toevertrouwde apostolische taak. De regel schrijft hun enige bepaalde gebedstijden voor; wat zij daarbuiten uit eigen aandrift tot geestelijke heiliging en vervolmaking op zich willen nemen, moet de „discreta charitas", de bedachtzame liefde hun ingeven [71]). Voor de overige leden schrijven de Constituties meer leiding en toezicht voor [72]). Ook voor het apostolaat is de „discretionis gratia", de gave van beleid en tact van niet te onderschatten waarde [73]). Vooral de oversten moeten door de gaven van voorzichtigheid en liefde uitmunten [74]). Geheel hun bestuur, al hun beslissingen en maatregelen moeten er door beheerst worden, alles wat betrekking heeft op het opnemen in of ontslaan uit de Orde, de zorg voor de geestelijke en tijdelijke belangen en behoeften, het verdelen der functies en het benoemen der functionarissen [75]). Door deze voorzichtige, weldoordachte liefde wilde Ignatius vrijheid van beweging geven en tegelijkertijd een sterk, persoonlijk verantwoordelijkheidsbesef aankweken. Reeds bij de gehoorzaamheid hebben we gezien, dat Ignatius in deze eigenschappen het kenmerk van een goed bestuurder en de waarborg voor een goed bestuur zag.

Voor het welzijn der Sociëteit als gemeenschap zijn de „geest", het inwendig liefdebeginsel en de inwendige liefdewet, van overwegend belang. Wat echter volgens Ignatius van dit inwendig liefdebeginsel en deze inwendige liefdewet de eerste en voornaamste vrucht moest zijn, de bron waaraan alle eenheid in veelheid ontspringen en waarin alle veelheid in eenheid terugvloeien zou, dat was een geest van broederlijke verstandhouding voortkomende uit een geest van broederlijke liefde. De studenten van Alcalá drukt Ignatius op het hart: „Een van de dingen, waarin wij gegrondvest moeten zijn om aan onzen Heer te behagen, is

de liefde. Daarom moeten wij alles van ons wegwerpen, wat ons van de genegenheid voor onze broeders kan afhouden, ons moeite gevende om hen met een oprechte liefde te beminnen. Want de hoogste Waarheid zegt: „Hieraan zullen zij u als de Mijnen erkennen" [76]). In de Constituties zegt hij tot tweemaal toe: slechts één band kan hoofd en leden en de leden onderling tot instandhouding en bevestiging der gemeenschap duurzaam en hecht aaneenvoegen, de band van broederlijke liefde, genegenheid en hartelijkheid [77]). Bovendien wezen wij er reeds op, dat Ignatius zich ongenaakbaar toonde tegenover alles, wat deze band bedreigen of verzwakken kon [78]).

Van deze liefdeband verwachtte Ignatius een tweevoudig goed, onderlinge verbondenheid en apostolische vruchtbaarheid. Eenheid en eensgezindheid moeten bewerken, dat de leden „onderling verbonden door deze band van broederlijke liefde, zich beter en met meer vrucht kunnen wijden aan de dienst van God en het heil der zielen" [79]). Hier zien wij een laatste reden, waarom in de Sociëteit gehoorzaamheid en liefde, liefde en gehoorzaamheid onafscheidelijk verbonden moeten zijn. Door de liefde wordt de individuele taak, door de gehoorzaamheid opgelegd, een gemeenschapstaak, een taak door onderlinge hulpvaardigheid, belangstelling, steun en bemoediging gemeenschappelijk ten uitvoer gebracht. Dat een taak gedragen door de gemeenschap onvergelijkelijk veel meer vermag dan de taak van een enkeling, begrijpt ieder.

Hiermee hebben wij Ignatius' gedachte over „eenheid in veelheid", zijn gemeenschapsidee nog niet uitgeput. Integendeel, een allerbelangrijkst punt lieten wij onaangeroerd. Ignatius stichtte een gemeenschap in Jezus. Daarom leidt hij de liefde, die hij van zijn broeders verlangt, terug tot haar enige bron: Christus. Of liever, van Christus gaat hij uit. „De voornaamste band," zo schrijft hij in de Constituties, „van weerszijden tot vereniging der leden onderling en tot vereniging met hun hoofd is de liefde van God onzen Heer (Jezus Christus). Want als de oversten en de onderdanen met Zijn goddelijke en hoogste Goedheid innig verenigd zijn, zullen zij ook onder elkander gemakkelijk en als het ware vanzelf verenigd zijn" [80]). In Christus moet de Jezuïet de kracht putten om zijn ideaal, dat hoe persoonlijk hij dit ook uitbeeldt een ideaal van gemeenschap is, volkomen te verwerkelijken.

Hier rijst de vraag, hoe hij dit bereiken kan. In het volgende Hoofdstuk zullen we zien, dat de weg die Ignatius hem wijst, veilig en zeker is.

VIII. DE VERNEDERDE CHRISTUS

„Por desear parecer y imitar en alguna manera a nuestro Criador y Señor Jesu Cristo, vistiéndose de su vestidura y librea; pues la vistió El por nuestro mayor provecho spiritual, dándonos exemplo que en todas cosas a nosotros posibles, mediante su divina gracia, le queramos imitar y seguir, como sea la vía que lleva los hombres a la vida."

„Uit verlangen enigszins op onzen Schepper en Heer Jezus Christus te gelijken en Hem na te volgen, zich hullend in Zijn kleed en wapenrok, omdat Hij Zich tot onze grotere geestelijke vooruitgang daarin gehuld heeft, en een voorbeeld gegeven, opdat wij geholpen door Zijn genade op Hem zouden willen gelijken en Hem volgen in alle dingen, die voor ons mogelijk zijn, daar Hij de Weg is, die de mensen ten leven leidt."

Exam. Gen., c. 4, n. 44.

DE CHRISTUS DER GEESTELIJKE OEFENINGEN

Bij het leiden der Geestelijke Oefeningen moet de geestelijke leider zich zó teruggetrokken en zelfs in zekere zin van het eigenlijke zielsgebeuren zich zó afzijdig houden, dat „de Schepper met het schepsel en het schepsel met zijn Schepper en Heer onmiddellijk kan samenwerken" [1]). Van het begin der tweede Week af krijgt deze grondregel der ignatiaanse retraite een bijzonder concrete betekenis. Want Ignatius verlangt, dat van dat ogenblik af d e p e r s o o n v a n C h r i s t u s den retraitant zó levendig, zó waar en werkelijk voor de geest treedt, dat Christus Zelf door Zijn voorbeeld en leer, door de woorden van Zijn lippen en de gebaren van Zijn hand, door een allerpersoonlijkst contact van hart tot hart den retraitant de weg wijst, waarop „hij Hem in de toekomst beter zal kunnen dienen" [2]).
Ignatius begint de tweede Week met een oefening genaamd „de Oproep van den aardsen koning", een overweging, waaraan de ook in de latere Middeleeuwen zo levendige idee van een algemene Kruistocht tegen de ongelovigen, met name tegen de Turken, ten grondslag ligt en die ook samenhangt met de religieus gekleurde expansiepolitiek van Spanje ten tijde van Ignatius. Wat Ignatius met deze oefening beoogt, reikt verder dan de bede der tweede voorbereiding, waarin wij vragen toch

„niet doof te blijven voor de oproep van den eeuwigen Koning, maar vaardig en ijverig in het volbrengen van Zijn allerheiligste wil" [3]). Zoals Ignatius in de titel zelf aangeeft, moet deze oefening ons zó stemmen, dat we het leven van den Koning der eeuwigheid kunnen gaan „beschouwen", en hiermee bedoelde hij op de eerste plaats de belangstelling, die door deze overweging voor den persoon van Christus gewekt moet worden [4]). De figuur van Christus moet gaan boeien, ieder woord, iedere daad, iedere regel van Zijn program. Reeds in deze overweging moet de retraitant zich in gewillige volgzaamheid aan Hem gewonnen geven. Dit psychologisch „interesse-moment" is voor het verdere verloop der Geestelijke Oefeningen van beslissend belang. Zowel voor de beschouwingen zelf — let wel, geen overwegingen — en voor de oefening, die zich hierbij aansluit, de „toepassing der vijf zintuigen" — waarbij Ignatius verlangt, dat we ons volgens een beknopte, doch nauwkeurig omschreven methode het geheim zo levendig mogelijk voor de geest plaatsen, alsof het vóór ons en in ons gebeurde, en dat we ons daarbij zo persoonlijk mogelijk betrokken voelen —, als voor de vrucht, die Ignatius hiervan verwacht. Ignatius verwacht, dat door de beschouwing en als het kan door het geestelijk peilen en uitdiepen van het geheim door middel der „zintuigen", een kreet van bewonderend begrijpen aan onze lippen ontsnapt, ons hart in een gloed van begrijpend beminnen ontvlamt en wij ons tot een edelmoedige, door liefde gedragen navolging gedrongen voelen [5]).

In deze oprechte stemming moet de retraitant de Menswording, de Geboorte en het verborgen leven van den Heiland beschouwen. Hierna volgen de geheimen van Zijn openbaar leven, waarbij Ignatius met name noemt: het afscheid van Nazareth en het doopsel in de Jordaan, de afzondering en de bekoring in de woestijn, de roeping der apostelen, de bergrede, Christus' verschijning aan de bevreesde leerlingen op het meer van Genesareth, de prediking in de Tempel, de opwekking van Lazarus en de intocht in Jeruzalem bij het laatste Paasfeest. Ignatius wijst er echter op, dat bij de beschouwing der geheimen van Jezus' openbaar leven de retraitant op iets bijzonders letten moet. In de „Inleiding tot het beschouwen der levensstaten" zet Ignatius hierover zijn gedachten uiteen. Hij zegt, dat „terwijl wij Jezus'

leven verder beschouwen, wij tevens onderzoeken en ons afvragen moeten, in welke levensstaat de goddelijke Majesteit Zich van ons bedienen wil". Want Christus leert ons een dubbele levensstaat. Door de onderdanigheid aan Zijn vader en moeder te Nazareth geeft Hij ons het voorbeeld van de eerste levensstaat, die van het onderhouden der geboden. Toen Hij in de Tempel achterbleef en zijn ouders verliet om Zich geheel aan de dienst van Zijn eeuwigen Vader te wijden, leerde Hij ons de tweede staat, die van evangelische volmaaktheid. Ignatius wil ons daarom in de gesteltenis brengen, die nodig is om in iedere levensstaat, welke wij ook gekozen hebben of kiezen zullen, de volmaaktheid te bereiken, en tegelijkertijd ons voorbereiden op het kiezen zelf, in de veronderstelling, dat wij over onze levensstaat nog geen „onherroepelijke" keuze of beslissing getroffen hebben [6]. Om dit te bereiken vlecht Ignatius tussen de beschouwingen der tweede Week een drietal overwegingen in, een voornamelijk voor het verstand, een die vooral de wil bewegen moet en een voor het hart. In de overweging voor het verstand laat Ignatius ons vragen om „de k e n n i s van de listen van den bozen aanvoerder en om de bijstand van God ten einde er mij voor te behoeden, en om de kennis van het ware leven, waarvan de ware en hoogste Aanvoerder ons het voorbeeld geeft, en de genade om Hem na te volgen". In deze oefening laat Ignatius zien, hoe Christus, tegenover het krijgsplan van Lucifer, alle mensen onder Zijn standaard scharen wil en ons Zijn plan ontvouwt, Zijn program van armoede, geestelijke of werkelijke, overeenkomstig de levensstaat, die wij naar Gods beschikking zullen kiezen, van vernedering en nederigheid, Zijn „heilige leer", waarvan de apostelen, de leerlingen, de vrienden, die Hij daartoe uitkiest en uitzendt, onder de mensen van alle rang en stand de verkondigers zullen zijn [7]. In de overweging voor de wil laat Ignatius ons de genade vragen om te k i e z e n wat het meest tot de verheerlijking Zijner goddelijke Majesteit en het heil onzer ziel zal strekken. Deze oefening moet ons in een zó grootmoedige stemming brengen, dat wij onvoorwaardelijk alles, ook het moeilijke en het voor de natuur pijnlijke willen of niet willen, voor zover God ons dit zal ingeven en het ons beter schijnt voor de dienst en de lof van Zijn goddelijke Majesteit [8]. Ten laatste wijst Ignatius er op, dat we „om l i e f d e te

verkrijgen tot de ware leer van Christus onzen Heer", zorgvuldig en voortdurend over de drie volgende Wijzen van nederigheid moeten nadenken en er samenspraken over houden [9]). De derde Wijze van nederigheid — hierop richt zich vooral de oefening van het hart — veronderstelt vooreerst een begrip: een besef van de armoede, versmading, vernedering, die Jezus vrijwillig op Zich nam, niet alleen in de dagen van Zijn lijden, maar gedurende geheel Zijn aardse leven, dag voor dag. Ignatius verwacht, dat alle oefeningen der tweede Week als laatste en uiteindelijke vrucht dit besef in ons wakker roepen [10]), en dat we vóór de beschouwing van Jezus' lijden er reeds van doordrongen zijn, dat geheel Zijn leven een „kruis en een marteling" was, zoals de ascetische en vooral de mystieke schrijvers zich hier uitdrukken. Dat achter dit besef, diep ervaren en levendig doorvoeld, een bijzondere genade schuilt, behoeft nauwelijks gezegd te worden. In de ontwikkelingsgang der Geestelijke Oefeningen betekent de derde Wijze van nederigheid een keerpunt, een wending naar nieuwe geestelijke hoogten. De derde Wijze van nederigheid veronderstelt vervolgens een verlangen van het hart en een gesteltenis van de wil: de begeerte, dat God ons „tot deze grotere en betere nederigheid moge verkiezen om Hem beter na te volgen en te dienen", de wens en het besluit om, zo Gods wil niet verbiedend tussenbeide treedt, „liever arm te zijn met Christus van alles ontbloot dan rijk, liever versmaad met Christus van smaad verzadigd dan geëerd, liever voor dwaas en zinneloos door te gaan ter wille van Christus, die het eerst voor dwaas en zinneloos gehouden werd, dan voor wijs en verstandig in deze wereld" [11]). En ten slotte, zo onder Gods beschikking een aanleiding of gelegenheid zich voordoet [12]), een daad: een daad opwellend uit geloof en liefde, van onderwerping en overgave aan Christus arm, ontbloot, vernederd, versmaad, in lijden en in pijn, een daad van heldhaftige navolging. Voelt de ziel zich van deze liefde tot den vernederden Christus ontvlamd, dan zal zij — na door een keuze, ongetwijfeld de goede en juiste, haar levensstaat hervormd of geregeld te hebben — in de derde en vierde Week met Jezus lijden, sterven en met Hem van de doden opstaan. De tekst der Geestelijke Oefeningen geeft dit bijna woordelijk zo aan [13]). Zij zal met Hem gestorven en verrezen als een geestelijk herschapen en herboren mens voor Gods aanschijn

treden, overgoten van het verkwikkende en verzadigende licht van Zijn liefde, waaraan zij zich zonder voorbehoud wil wegschenken.

DE OPROEP DER CONSTITUTIES

Dit is in enkele trekken geschetst het Christusbeeld der Geestelijke Oefeningen. Dit beeld is rijk gevariëerd en genuanceerd. We leren den Godmens kennen als den „menselijken" Christus in Zijn Menswording, Geboorte en kinderjaren, als den apostolischen Christus in Zijn openbaar leven, als den lijdenden en triompherenden Christus, terwijl dit Christusbeeld zijn natuurlijke vervolmaking vindt in den mystieken Christus, in het gelovig bewustzijn van onze genadeverbinding met Hem. De weg der Geestelijke Oefeningen voert lijnrecht naar het hart van den mystieken Christus. De Christusfiguur der Exercitia biedt dus menig aspect. Toch lijkt het, dat Ignatius op één phase van het Christusleven een bijzonder waarde-accent legt, op den „vernederden Christus". Over den „armen", „versmaden", „voor zinneloos gehouden" Christus moet de retraitant „bij tussenpozen de gehele dag" nadenken om zich voor te bereiden op de keuze, die hij aanstonds treffen zal, om de gesteltenis in zich wakker te roepen, die de beschouwing der oefeningen van de derde en vierde Week vereist. In deze mening worden we aanstonds versterkt, als we de Geestelijke Oefeningen met de Constituties vergelijken. Want ook in de Constituties legt Ignatius alle nadruk op dezelfde phase van Christus' leven op aarde. Dit valt op. Want we verwachten, dat Ignatius den Jezuïet op de eerste plaats voor het ideaal van den apostolischen Christus geestdriftig stemmen zou.

Wij hebben gezien, dat de ignatiaanse geloften, vooral de geloften van armoede en gehoorzaamheid, op den armen, tot de dood gehoorzamen Christus wijzen en alleen vanuit den armen, gehoorzamen Christus in hun diepste en laatste zin begrepen kunnen worden. Hier ligt een eerste schakel, die den Jezuïet met den vernederden Jezus verbindt. In het Examen Generale heeft Ignatius deze gedachte op nog duidelijker wijze uiteengezet. Reeds vóór Zijn intrede moet den candidaat-Jezuïet gevraagd worden, wat hij over „het kleed en de livrei" van den verne-

Op de schoolbanken te Barcelona

derden Christus denkt en hoe hij tegenover Hem gezind is. Ignatius' woorden zijn zinvol en markant en verraden zijn diepste gedachte. „Degenen, naar wier geschiktheid men een onderzoek instelt, moet men er ook met aandrang op wijzen (dit wikkend en wegend en van waarde achtend voor onzen Schepper en Heer), hoe nuttig het is voor de vooruitgang in het geestelijk leven geheel en niet slechts half te verafschuwen wat de wereld liefheeft en omhelst; en op zich te nemen en te verlangen met de krachten, waarover men beschikt, wat Christus onze Heer heeft omhelsd en liefgehad. Zoals de mensen, die de wereld volgen,

met zulk een ijver eerbewijzen, roem, aanzien, een grote naam op aarde beminnen en najagen, zoals de wereld hun dit ingeeft, zo beminnen en begeren degenen, die in de geest leven en ernstig Christus onzen Heer volgen, vurig wat daar lijnrecht tegenover staat, namelijk zich te kleden met hetzelfde kleed en dezelfde livrei van hun Heer uit liefde en eerbied Hem verschuldigde zelfs zó, dat waar van een belediging tegen de goddelijke Majesteit geen sprake is, noch van een zonde bij den naaste, zij beledigingen, beschimpingen, valse beschuldigingen willen dragen, en voor dwaas gehouden en beschouwd worden (zonder enige aanleiding daartoe te geven), uit verlangen enigszins op onzen Schepper en Heer Jezus Christus te gelijken en Hem na te volgen, zich hullend in Zijn kleed en wapenrok; omdat Hij Zich voor onze grotere geestelijke vooruitgang daarin gehuld heeft, en een voorbeeld gegeven, opdat wij geholpen door Zijn genade, Hem zouden willen volgen en op Hem gelijken, in alle dingen, die voor ons mogelijk zijn, daar Hij de weg is die de mensen ten leven leidt. Derhalve moet men hem ondervragen, of hij zo heilzame en voor zijn geestelijke volmaaktheid zo vruchtbare verlangens in zich koestert. Als hij door onze menselijke zwakheid en eigen ellendigheid zijn hart niet van zulke verlangens in onzen Heer ontvlamd zou voelen, moet men hem vragen, of hij de begeerte naar enige van deze verlangens in zijn hart gewaar wordt. Als hij daarop bevestigend zal geantwoord hebben, begerend zulke en zo heilzame verlangens in zich te koesteren, moet men hem vragen, of hij om sneller tot de verwerkelijking daarvan te geraken, besloten en bereid is, met de hulp der goddelijke genade, dergelijke beledigingen, bespottingen en versmadingen, die tot de wapenrok van Christus onzen Heer behoren, en alles wat hierop lijkt, geduldig toe te laten en te dragen, zo dikwijls men hem dit zou aandoen, hetzij door iemand uit het huis of uit de Sociëteit (waarin hij wil gehoorzamen, zich vernederen en het eeuwig leven verwerven), hetzij door iemand buiten de Sociëteit, door wien dan ook onder de levenden, zonder iemand kwaad met kwaad te vergelden, maar alleen kwaad met goed. Om zulk een graad van volmaaktheid, zo waardevol voor het geestelijk leven, gemakkelijker te bereiken, zal het zijn taak zijn met grotere ijver en inspanning een heldhaftigere zelfverloochening en een geregelde versterving in alle dingen, die zijn

krachten niet te boven gaan, in onzen Heer te zoeken; en de onze om hem daarbij te helpen, naarmate onze Heer tot Zijn grotere lof en heerlijkheid ons daartoe Zijn genade schenken zal" [14]). Duidelijker en nadrukkelijker kon Ignatius zijn gedachte niet weergeven. Zijn woorden getuigen van ernst, van spanning, zelfs van ingehouden ontroering. Daarom is het van belang de diepere zin van zijn oproep te doorgronden.

In de tiende Aantekening van het boek der Geestelijke Oefeningen zegt Ignatius, dat het zuiverende leven meer beantwoordt aan de oefeningen der eerste Week, het verlichtende aan die der tweede Week [15]). Met goede waarschijnlijkheid mogen wij hieruit afleiden, dat de oefeningen van de derde en vierde Week vooral op het leven van vereniging gericht zijn. De verdere tekst der Geestelijke Oefeningen waarborgt deze mening. De vrucht der beschouwingen van de derde en vierde Week moet zoals we zagen, vooral hierin bestaan, dat wij lijden en smart gevoelen „met Jezus in smarten", dat we ons verheugen en verblijden „met Jezus vol vreugde". In gevoelens van vereniging met Jezus moeten die oefeningen ons verlevendigen en versterken. Nu veronderstelt iedere vereniging, opgebouwd op het fundament van de liefde, noodzakelijk kennis, navolging, gelijkenis, want liefde eist eenheid. Daarom moet de retraitant reeds vóór hij met de oefeningen der derde en vierde Week begint, zich vernederen onder Christus vernederd en zich in liefde aan Hem wegschenken. Zo begint het leven van vereniging. In de opbouw der Geestelijke Oefeningen is dit ook en vooral de zin en betekenis der derde Wijze van nederigheid.
Hetzelfde geldt van de Constituties. Wij kunnen ons afvragen, of de Jezuïet zich in het kleed en de livrei van den vernederden Christus moet hullen enkel en alleen om zich te harnassen tegen de wereld en haar verleiding. Ongetwijfeld verwacht Ignatius, dat de Jezuïet met de wereld breekt. Toch leert hij als Stichter van een apostolische Orde geen angstige, sombere wereldvlucht. Ignatius' bedoeling reikt verder. Hij ziet dieper. De Jezuïet moet daarom vernederingen, beledigingen, versmadingen ter wille van Christus geduldig leren verdragen en ter wille van Christus door heldhaftige zelfverloochening en geregelde versterving deze zo hoge en kostbare graad van geestelijke volmaaktheid

trachten te bereiken, om, zoals Ignatius in de Constituties en in het boek der Geestelijke Oefeningen uitdrukkelijk aangeeft, „Christus onzen Heer volmaakter na te volgen en Hem metterdaad meer te gelijken"[16]). En navolging en gelijkenis betekenden hier voor Ignatius hetzelfde als vereniging. Want Ignatius wist, dat iedere vereniging met Jezus navolging en gelijkenis eist, en dat navolging en gelijkenis die vereniging tot hoogste verwerkelijking en innigste bewustwording brengen. Met recht kunnen wij dus zeggen, dat Ignatius den Jezuïet en eenieder, die zich van zijn geest doordringen wil, daarom op den vernederden Christus wijst, omdat hem dit de veiligste en zekerste weg toescheen naar een diepe en hechte vereniging met Hem.

Ignatius leert dus, dat wij door navolging van Jezus' vernedering en versmading het veiligst en zekerst opgaan naar een innige en bewuste vereniging met Hem. Om ons van deze waarheid nog dieper te doordringen moeten wij voor ogen houden, dat onze verhouding tot God en tot Christus niet alleen een ontologische, maar ook een psychologische, niet alleen een mystische, maar ook een ethische, niet alleen een objectieve, maar ook een subjectieve verhouding is. Dit volgt uit de natuur der heiligmakende genade zelf, die van het geestelijk leven beginsel en grondslag is. Ingestort in het wezen der ziel omgrijpt zij den gehelen mens, dien zij herschept. Zij maakt hem deelachtig aan Gods natuur. Gods kind en vriend kan de mens zich noemen, hij leeft van Zijn leven en door de inwoning der drie Goddelijke Personen geniet hij Zijn wezenlijke tegenwoordigheid. Rustend in het wezen der ziel verheft en beïnvloedt zij vanzelf ook onze deugden en daden. Op grond van deze dogmatische gegevens kunnen wij de heiligmakende genade een krachtens haar aard zuiverend, verlichtend en verenigend beginsel noemen, geheel los van de neoplatonische gedachtengang, die aan deze indeling historisch ten grondslag ligt. De genade is het beginsel, dat ons in de lijn van onze oorspronkelijke gerechtigheid herstelt. Krachtens haar natuur, geholpen door de goddelijke deugd van liefde en de zedelijke deugd van voorzichtigheid, ordent zij het lichaam onder de ziel, de lagere vermogens onder de hogere, de rede onder God, overeenkomstig de uitdrukkelijke leer van Sint Thomas[17]). Zij is het beginsel, waarop onze ge-

loofskennis rust, die in levendigheid en in overtuigingskracht toeneemt naarmate het genadeleven zich ontwikkelt; een kennis, die wij als „smakende wijsheid" ervaren onder de inwerking der gaven van den heiligen Geest, tegelijk met de genade in de ziel gestort; een kennis waarvan eenmaal de sluiers zullen wegvallen, als wij God aanschouwen doorstraald van het glorielicht, met een klaarheid, die Zijn wezen doorgrondt, met een liefde en geluk, dat aan die klaarheid ontweld alle begeerte vervult. De heiligmakende genade is eindelijk het beginsel van vereniging met God. Met haar is de Heilige Drievuldigheid op een nieuwe onuitsprekelijke, waarachtige en wezenlijke wijze tegenwoordig in de ziel, als een „cognitum in cognoscente et amatum in amante", als iets Gekends in den kennende en als iets Beminds in den beminnende, in de gewone stadia van het geestelijk leven niet gevoeldbewust, doch wel wanneer God Zelf Zich in liefde neigt tot Zijn kind, wanneer de ziel onder drang der genade en van het genadelicht, onder de aanraking Gods, zichzelf grijpt en zich grijpend zich verliest in God.
De genade daalt neer van God langs Christus, daarom moeten wij langs Christus opstijgen naar God. Wat van onze verhouding tot God geldt, geldt ook van onze verhouding tot Christus. Beide zijn in de genade gegrondvest en in beide zal de genade een zuiverend, verlichtend en verenigend beginsel zijn. Hoe één wij ook met Christus mogen zijn door de heiligmakende genade, die wij in het Doopsel ontvangen hebben en waardoor wij in Hem zijn ingelijfd, wij moeten door zuivering en verlichting, door de navolging en kennis van Hem, die de Weg en de Waarheid is, tot Hem opgaan. Door deze navolging en kennis gezuiverd en verlicht zullen wij ons bewust met Hem verenigen, zullen wij leven in Hem, die het Leven is, zal Hij in ons wonen als het „cognitum in cognoscente et amatum in amante". En naarmate Hij meer een „Gekende in den kennende en een Beminde in den beminnende" is, in die mate zijn wij hechter en inniger met Hem verenigd. Wij moeten dus Christus ten volle kennen en ons in liefde ten volle aan Hem wegschenken, om ten volle met Hem vereend te zijn.
Nu kennen en begrijpen wij Christus niet — en hier ligt de kern van ons betoog —, als wij Hem niet willen kennen, begrijpen en navolgen in Zijn diepste geheim, het geheim waarvan Hij Zelf hier op aarde vervuld was, waarop Hij in Zijn lijdensvoorspel-

lingen telkens en telkens zinspeelde, dat Hij als harde werkelijkheid ondervond: het geheim van Zijn vernedering, versmading, verwerping, de „opdracht", van den Vader, die Hij vervullen moest.
Dit geheim is de diepste Christus, de zin en samenvatting van Zijn komst in deze wereld. Want dit mysterie, samen met Zijn verrijzen en onafscheidelijk hiermee verbonden, is Zijn verlossing. Door de genade van God moeten wij den Christus in dit mysterie leren begrijpen, Hem hierin leren beminnen, om zo in allerinnigste eenheid blijvend met Hem verenigd te zijn. Wij kunnen dus zeggen, dat wij langs den vernederden, „verworpen" Christus, die tegelijk de triompherende Christus is, veilig en zeker het Hart van den mystieken Christus bereiken.
Langs deze weg zijn alle heiligen gegaan. Als zij ons van hun geestelijke opgang naar God voldoende gegevens hebben nagelaten, kunnen wij dit op overtuigende wijze vaststellen. Van Ignatius zelf zijn ons slechts spaarzame aantekeningen bewaard gebleven, doch ook hier ontbreken de aanduidingen niet. Na Manresa betekende voor hem de verschijning bij La Storta een keerpunt in zijn geestelijke ontwikkeling. Op grond der „Lotgevallen" en andere getuigenissen zouden wij hem vóór het visioen in de grot bij Rome den zwerver kunnen noemen, zoekend zijn weg naar God, daarna den dienaar, die zijn Heer blijvend heeft gevonden. Bij La Storta ging zijn priestergebed in vervulling, dat „de Madonna hem verenigen mocht met haar Zoon". In een geestverrukking verscheen hem Christus . . . dragend Zijn kruis [18]).
Wat Ignatius steunend op zijn persoonlijke ervaring van Manresa en La Storta van den Jezuïet verlangt, is, dat hij zich door kennis, door liefde, door navolging van den vernederden Jezus zo innig mogelijk met den mystieken Jezus verbindt. Hij houdt hem dit voor om zo de idee en het ideaal van zijn Stichting, de „Societas Jesu", tot diepste verwerkelijking te brengen. Want in den mystieken Jezus vindt de Jezuïet al zijn medebroeders in een werkelijke genade- en liefdegemeenschap, ontdekt hij de krachtbron, die zijn apostolaat stuwt, weet hij zich één, verbonden en verbroederd met allen, die tot de grote gemeenschap der Kerk behoren, waarvan Christus de Hoeksteen is en wier opbouw in liefde hij beoogt. Op grond van dit alles kunnen wij veilig zeggen, dat Ignatius zijn Gemeenschap in Jezus niet hechter kon bevestigen en

aaneensluiten, noch inniger den Jezuïet met den apostolischen Christus verbinden, dan door hem met zoveel klem te wijzen op het voorbeeld en de navolging van den armen, versmaden, vernederden Christus.

ENIGE NABESCHOUWINGEN

Aan deze Christusbeschouwing knopen zich nog enige andere gedachten vast. In onverdiende goedheid heeft Christus aan de Sociëteit een opdracht toevertrouwd, die verband houdt met de beoefening en verspreiding der godsvrucht tot Zijn Heilig Hart. In een visioen vernam de Heilige Margaretha Maria Alacoque, dat de Moeder van Goedheid, Maria, tot pater de la Colombière de woorden sprak: „Want zoals het aan de Dochters der Visitatie gegeven is, die Schat te doen kennen en Hem uit te delen aan anderen, zo is het aan de paters van uw Sociëteit voorbehouden het nut en de waarde daarvan aan te tonen en bekend te maken, met het doel, dat men er gebruik van make door Hem aan te nemen met de eerbied en erkentelijkheid, die men aan een zo grote weldaad verschuldigd is" [19]). Aan de waarachtigheid van deze opdracht mogen we niet twijfelen. De weldaad, die in deze opdracht schuilt, is onverdiend en dit betekent, dat degene, die haar ontvangt, daarop geen aanspraak kan maken, dat er geen titel is, die haar in strenge zin „rechtvaardigt". Dit sluit echter niet uit, dat wij een onderzoek mogen instellen naar de aanleiding en de reden, waarom de weldaad gegeven werd. Juist de onverdiendheid van een gave geeft het recht deze vraag te stellen. Als er in de leiding van Gods voorzienigheid een aanleiding en reden bestaat of bestaan heeft, waarom zij de Sociëteit van Jezus deze taak heeft opgelegd, kan het slechts zijn: de verwachting, dat de Jezuïet, die geroepen is de christelijke leer te verkondigen en te verklaren, in staat zal zijn de waarde en het nut van die devotie bekend te maken, aan te tonen en anderen daarvan te overtuigen. Dit veronderstelt evenwel, dat hij zelf van die waarde en dat nut doordrongen is.

De godsvrucht tot Jezus' Heilig Hart is een devotie met een geheel eigen karakter en met een geheel eigen werking. Wij vereren Jezus' Heilig Hart als symbool van Zijn liefde. Juist bij deze verering van Jezus' Heilig Hart zien wij echter iets merkwaardigs ge-

beuren. Het symbool wordt doorschijnend, transparant, het stoffelijke ijl en doorzichtig, en door het zich ontstoffelijkend symbool ontwaart men steeds duidelijker zijn geestelijke zin, Jezus' smekende, offerende, verzoenende, dankende en boven alles lofbrengende liefde. Door het vervliegend, vervluchtigend, zich vergeestelijkend symbool gaat de ziel „rusten", „wonen", „zich verbergen" in deze veilige „schuilhoek", „drinkt", „verkwikt", „verzadigt" zij zich aan het water van deze heldere „bron", voelt zij, dat zij in deze „vuuroven van liefde" zelf „van liefde ontvlamt". Eindelijk vallen ook de laatste stoffelijke omhulsels weg en ofschoon de ziel steeds teruggrijpt op het stoffelijk symbool als op een aanschouwelijke uitdrukkingsvorm, voelt zij zich geestelijk verenigd met Jezus' geestelijke liefde. Want krachtens een goddelijke belofte is dit de vrucht van deze devotie: een steeds dieper en inniger besef van Jezus' Harte-liefde, een steeds vuriger wederliefde en brandender eerherstel, de onweerstaanbare begeerte en drang zich te offeren in smeking, verzoening, dank en lof in Jezus' smekende, verzoenende, dankende, lofbrengende liefde. Dan is de godsvrucht tot Jezus' Heilig Hart niet enkel een devotie meer. Door een haar immanente dynamiek is zij een phase, zelfs eindterm van onze geestelijke ontwikkeling geworden.

Om deze vrucht der devotie tot Jezus' Heilig Hart des te zekerder te bereiken, biedt Ignatius ons zijn hulp aan. De beschouwingen der Geestelijke Oefeningen en de „aanwending der zinnen" hebben geen ander doel dan de vervluchtiging, de vergeestelijking van Jezus' leven op aarde, van Zijn woorden, Zijn daden, Zijn gaven en eigenschappen, ook van de roerselen van Zijn menselijk Hart, om door dit alles als door een „symbool" door te dringen tot de geestelijke kern, tot Jezus' diepste Zelf, tot de liefde van Zijn Hart. En dit moet zijn hoogtepunt vinden in de kennis en de navolging van Jezus' diepste liefdegeheim, Zijn vernedering, versmading en verguizing, de prijs die Hij voor onze liefdeloosheid in liefde-overmaat Zijn Vader uitbetaalde, in de liefde tot den vernederden Christus en in de vereniging met Hem. Zo bereiden ons de Geestelijke Oefeningen en de Constituties op voortreffelijke wijze voor om het nut en de waarde van de godsvrucht tot Jezus' Heilig Hart te begrijpen en te beseffen.

Niemand valt het gemakkelijk de betekenis en de kracht van deze devotie naar waarde te schatten. Den Jezuïet zou echter een zwaar-

der verwijt treffen, als hij voor Jezus' belofte en Jezus' opdracht ongevoelig zou blijven. Want voor hem schuilt daarin een geheel bijzondere weldaad. Niet alleen voor een waar en diep begrip der spiritualiteit, die zijn Vader Ignatius hem leert, een spiritualiteit die hem op haar beurt onweerstaanbaar naar deze devotie drijft. Niet alleen omdat hij in die godsvrucht een door Christus bekrachtigd middel in handen heeft om aan het ideaal van volmaaktheid, dat zijn Orde hem voorhoudt, naar vermogen te beantwoorden. Niet alleen omdat hij weten en beseffen kan, dat in Jezus' Hart de Orde zich tot een hechtste Christusgemeenschap aaneensluit, bezield door Zijn genade en beschermd door Zijn bijstand. Maar ook en vooral omdat hij in Jezus' opdracht een goddelijke belofte en een goddelijke waarborg bezit, dat zijn apostolaat, in het teken der beoefening en verspreiding van deze devotie, heilzaam en vruchtdragend zal zijn. Dit alles ligt opgesloten in de woorden, die de Heilige Margaretha Maria in haar visioen van de Heilige Maagd vernam: „En naarmate zij (de paters der Sociëteit) Hem dit genoegen zullen doen, zal dit Goddelijk Hart de zegen en genaden, waarvan Het de overvloedige Bron is, zó rijkelijk op de werkzaamheden van hun ambt uitstorten, dat zij vruchten zullen voortbrengen, die de waarde van hun arbeid en hun verwachtingen verre overtreffen, zelfs wat het heil en de volmaaktheid van ieder hunner in het bijzonder aangaat" [20]). Om den Jezuïet tot een steeds levendiger besef van de betekenis van Jezus' belofte op te wekken, heeft de Orde zich op grond van een Decreet van de 23e Algemene Congregatie de 5e December 1884 plechtig aan het Hart van Jezus toegewijd, tegelijk als uiting van haar eigen diepste gevoelens van liefde en dankbaarheid [21]).

Het zal niemand verwonderen, dat de edelman Ignatius na zijn bekering Maria met een hoofse, ridderlijke liefde omringde. De „Lotgevallen" verhalen hiervan menig fijn détail [22]) en de Geestelijke Oefeningen zijn in al haar soberheid een loflied op de voorrechten en deugden van Maria. In de Exercitia leren wij Maria kennen als Onze Vrouwe, „nuestra Señora", wier geheimen wij overwegen en tot wie wij in de samenspraken de bede richten, dat zij de genade, die wij als vrucht der oefening verlangen, „van Haar Zoon en Heer verkrijge" [23]). Ofschoon wij ook in Ignatius' Marialiefde een verdieping en vergeestelijking bespeuren kunnen,

bleef de Middelaresgedachte hem steeds diep in de ziel gegrift. Bij La Storta en in de mystieke verrukkingen van zijn „Geestelijk Dagboek" is Maria opnieuw de voorspreekster, die zich tot den Zoon of tot den Vader of samen met haar Zoon tot den Vader wendt [24]. In zijn dagboekbeschrijvingen noemt Ignatius haar ook dikwijls „la Madre", de Moeder, die naast den Zoon haar taak vervult [25]. Over de Mariaverering van haar Stichter heeft de Orde steeds als een heilig erfgoed gewaakt. Met een bijzondere voorliefde heeft zij Maria als Moeder en Middelares vereerd. Hiervoor zouden wij ons kunnen beroepen op haar Heiligen en Zaligen, haar theologen en ascetische schrijvers. Het waardevolste getuigenis bieden wellicht de brieven der Generaals, die dikwijls zo verheven en zo dringend de lof van Maria's Moederschap verkondigd en tot haar verering aangespoord hebben [26].
De gedachte, dat Maria zijn Moeder en Moeder der Ordegemeenschap is, omsluit voor den Jezuïet een troostvolle en hem dierbare waarheid. Zoals Maria de lichamelijke Moeder van Christus, het Hoofd, was, zo is zij de geestelijke Moeder van Zijn mystiek Lichaam. Zij is de geestelijke Moeder van het Lichaam der Kerk, dat zij koestert en verzorgt als het lichaam van haar Kind, zij is ook de geestelijke Moeder van het lichaam der Sociëteit. Zij is de Moeder van de persoonlijke Christusliefde van den Jezuïet, de Moeder van de liefde, waarmee hij al zijn medebroeders in Christus omhelst, de Moeder van alle gaven en gunsten, die neervloeiend uit het Hoofd, het Ordelichaam bevruchten en doen gedijen, de Moeder van alle apostolische genaden, die de Orde tot wasdom van het alles en allen omvattende Lichaam der Kerk ten deel vallen. En hiermee raakt de Jezuïet aan de diepste kern der Mariaverering. De gedachte dat Jezus' verlossing in wezen de mede-verlossing is van ons in Hem, omdat Hij niet Zichzelf, maar o n s verlost heeft, omdat Zijn Verlossing onze verlossing is. Want krachtens Gods raadsbesluit vervult de mens in Christus een wezenlijke functie in het verlossingswerk. In Christus, met Christus en door Christus wordt hij langs sacramentele weg of door persoonlijke verdienste aan de verlossingsgenaden deelachtig. Dit sluit naast een objectief-bewerkend een subjectief-medewerkend, naast een actief een meer passief verlossingsbeginsel in. En hier begrijpen wij de hoogverheven uitverkiezing van Maria: zó heeft zij in Jezus mogen medeverlossen, zó zeer is Jezus' Verlossing haar

verlossing geworden, voor zichzelf en voor anderen, dat in haar handen de volheid der subjectieve verlossing rust. Zij is de Moeder en Middelares van alle genaden, die op ons worden toegepast, de nieuwe Eva, de geestelijke Moeder van het mensengeslacht. Zo als in Jezus' Verlossing Zijn leven en opdracht culmineren, zo culmineren daarom in Maria's medeverlossing de voorrechten en volmaaktheden, die haar sieren: haar Bruidschap van het Woord, haar onbevlektheid en volheid van genade, de geheimen van haar leven, waarin zij als geen ander betrokken was bij de geheimen van haar Zoon — vooral de maagdelijke ontvangenis en geboorte en de lijdensgang naast het kruis — haar triomph ten hemel, haar hemels Koningschap in hoogste deelname aan het Koningschap van haar Zoon, haar geestelijk Moederschap. Door haar wondervolle voorbestemming is zij als geen ander schepsel „gelijkvormig geworden aan het beeld van Gods Zoon, opdat Hij de Eerstgeborene onder veel broeders zou zijn". En ondanks alle uitverkiezing en verheffing moeten wij haar toch met kinderlijke liefde vereren en navolgen: om als zij deel te hebben aan Jezus' verlossing, om te ondervinden de leiding van haar voorbeeld en de hulp van haar voorspraak.

Als eindelijk na langdurige vorming en voorbereiding karakter en aanleg van den Jezuïet „voldoende beproefd" zijn, breekt de dag aan, waarop hij zich „door een engere band, als lid van een en hetzelfde lichaam der Sociëteit" met de Orde verbinden mag [27]). Teruggaande op een traditie van eeuwen zijn niet zonder diepe zin het feest van Maria Lichtmis en haar Ten Hemelopneming als professiedagen vastgesteld [28]). Op de dag van Maria's zuivering en Opdracht in de Tempel overdenkt de Jezuïet, die zich weldra door de band der laatste geloften nog inniger met God verbinden zal, hoe Maria haar Zoon in offerweelde den Vader aanbood en de Zoon Zichzelf in gehoorzaamheid en liefde wegschonk. Op het feest van Maria Hemelvaart echter overweegt hij, hoe zij na Haar offer in Jezus' Offer volbracht te hebben, de hemelse beloning daarvoor ontvangt en delend in Jezus' eeuwig Priesterschap en Koningschap de genadevrucht van haar offer aan de mensheid uitdeelt. Op de dag van zijn laatste professie draagt de Jezuïet zelf het Heilig Misoffer niet op. Dit heeft zijn historische grond in de ritus der professie. Hij legt haar af, zoals Ignatius en zijn gezellen

hun apostolische gelofte van Montmartre bekrachtigden „super hostiam", „op ons Heer" onder eucharistische gedaante verborgen, en dien zij daarna nuttigden in de Heilige Communie. Op deze wijze werden in de latere Middeleeuwen een eed of een devotiegelofte afgelegd en bevestigden de kruisridders hun besluit om voor Christus te gaan strijden in het Heilig Land. Dat hij zelf op die dag het Heilig Misoffer niet opdraagt heeft echter ook een meer geestelijke betekenis: op de dag van zijn laatste geloften mag de Jezuïet geen offeraar, slechts offerande zijn, zich offerend in het Offer van den eeuwigen Offerpriester Christus.

Als de plechtigheid begint, knielt de Jezuïet aan de voet van het altaar en volgt het Heilig Misoffer opgedragen door den medebroeder, die door den Generaal er toe gemachtigd is in naam der Kerk en der Orde de geloften aan te nemen. De gebeden, rituele en sacramentele handelingen der Heilige Mis, de Offerande, de Consecratie zijn vandaag voor den Jezuïet met een ongekende spanning geladen. Alles is werkelijker „offer" dan ooit. Na de nuttiging van het Heilig Bloed betreedt hij het altaar, knielt op de bovenste trede neer en als het driemaal herhaald: „Domine, non sum dignus" geklonken heeft, belooft hij voor het aanschijn van Christus onder eucharistische gestalte, van Maria, de engelen en heiligen van het hemels hof, wier voorspraak en bijstand hij inroept, eeuwige armoede, zuiverheid en gehoorzaamheid, en zo hij de plechtige professie der vier geloften aflegt, bijzondere gehoorzaamheid aan Christus' Plaatsbekleder. De woorden, in gespannen stilte gesproken, betekenen toewijding, opdracht, overgave, geheel en onverdeeld, aan Christus' krijgsdienst. Want de belofte, eenmaal door de kruisridders gezworen, gaat in deze „Militia Christi", zoals Ignatius zijn Orde noemt, even volmaakt in vervulling. Als hij de gelofteformule ten einde gelezen heeft, legt hij ten teken van trouw en volharding het gelofteformulier in de handen van den priester en ontvangt het eucharistisch Brood, Jezus Zelf, als Offerspijs gebroken en nu als Levensspijs ter nuttiging gereikt. Op dit ogenblik komt het hart van den Jezuïet tot rust. Na het volmaakte offer de volmaakte vereniging met den Offeraar, een gemeenschap in liefde en overgave, tot troost en sterkte. Onwrikbaar en onwankelbaar verenigd met Jezus weet hij zich één met de Ordegemeenschap, tot wier lichaam hij behoort, met zijn broeders in datzelfde lichaam, met allen, aan wier heil hij

de kracht van zijn apostolische liefde toetsen zal. En boven alles, hij voelt zich „socius Jesu", één in Zijn eeuwig Priesterschap, door het volmaakte offer, het brandoffer dat zichzelf in liefde verteert door de offerande van eeuwige armoede, zuiverheid en gehoorzaamheid beloofd aan God en aan de Kerk in de Ordegemeenschap der Sociëteit van Jezus.

TWEEDE DEEL

KERK EN PAUS

EEN ALLEEN WAS MY TE KLEEN

„. . . *et soli Domino ac ECCLESIAE ipsius sponsæ sub ROMANO PONTIFICE Christi in terris Vicario servire* . . ."
„. . . en alleen den Heer en Zijn Bruid, DE KERK, onder leiding van Christus' Plaatsvervanger op aarde, DEN PAUS VAN ROME, dienen wil . . ."

Formula Instituti 1550.

IX. DE APOSTOLISCHE IDEE

„Magna et salutis et perfectionis nostrae pars in iuvando proximo constituta sit... ad hoc enim vocamur, ad hoc nostræ religionis gratia proprie ducit et iuvat."

„Ons heil en onze volmaaktheid zijn voor een groot deel gelegen in het hulpbetoon aan den naaste... hiertoe immers worden we geroepen, hiertoe juist leidt en helpt de genade van ons Instituut."

H. Nadal, *In Examen Annotationes,* Epist. Nad. IV, p. 650.

Het was niet zonder reden, dat Iñigo in de winter van 1539 aan het kleine groepje ordebroeders de opdracht gaf drie duizend Heilige Missen te lezen, en dat hij tot verschillende hooggeplaatste, invloedrijke persoonlijkheden zijn toevlucht nam. Hij wendde zich tot hertog Ercole d'Este van Ferrara, die op zijn beurt de Iñiguisten aan zijn broer kardinaal Ippolito d'Este aanbeval, tot den aartsbisschop van Siëna, Francesco Bandini, tot kardinaal Bonifacio Ferreri, tot den magistraat Anziani van Parma en tot gravin Santafiora, een nicht van den Paus, om te verkrijgen, dat zij bij den H. Vader hun voorspraak zouden uitoefenen [1]). Iñigo deed dit, omdat hij er diep van overtuigd was, dat het plan in de Formula Instituti uiteengezet, op zijn zachtst uitgedrukt een wending betekende in het kerkelijk ordeleven, ja, dat het meer dan één element bevatte, dat indruiste tegen de tot dan toe gangbare gewoonten en gebruiken. Hij begreep daarom volkomen de moeilijkheden en bezwaren, die de kardinalen Girolamo Ghinucci en Bartolomeo Guidiccioni tegen de Formula maakten. Hij verzoende zich met de trage gang van zaken en bleef ondertussen hopen en vertrouwen, dat op de mondelinge goedkeuring van de Formula spoedig de schriftelijke zou volgen.
Waarin bestond het nieuwe, het oorspronkelijke, het traditiebrekende element van Ignatius' ordeplan? Waarom zag hij de goedkeuring der Formula zo bezorgd tegemoet? Voor ons, die in de gedachte van Ignatius dieper willen doordringen, is het van belang dit nauwkeurig vast te stellen.

„DE ZIELEN HELPEN"

Sinds zijn bekering leefde er in Ignatius' geest en gemoed een ideaal, dat hij samenvatte in de woorden, die we in zijn „Lotgevallen" zo dikwijls terugvinden: „Ayudar á las ánimas", „de zielen helpen". Het is buitengewoon interessant de ontwikkeling van deze idee in Ignatius' levensbekentenissen van nabij te volgen. Toen hij op zijn ziekbed te Loyola het Leven van Christus en de Legenden der Heiligen las, was hem deze gedachte voor de eerste maal in alle levendigheid voor de geest gekomen. Sindsdien was zijn hart voor dit ideaal ontvlamd. In Loyola ondernam hij bij de huisgenoten zijn eerste apostolische pogingen. In het middelpunt van zijn belangstelling stond de bedevaart naar Jeruzalem, die hij wilde ondernemen met de vaste bedoeling om daar te blijven en er naast het beoefenen van zijn devoties de zielen te helpen. In de afzondering van Manresa, bij de overweging over de oproep van den Koning en van de twee Standaarden, verlevendigden en verdiepten zich deze apostolische gevoelens. Daar onderhield hij zich met geestelijke personen, die zich aan hem toevertrouwden en gaarne met hem spraken. De eerste geestelijke leiding van den zelf nog zo onervaren Iñigo! Na zijn vertrek uit Manresa nam hij de gewoonte aan om aan tafel niets te zeggen, maar aandachtig toe te luisteren en na de maaltijd naar aanleiding van hetgeen hij vernomen had een geestelijk gesprek te beginnen. Op het schip, dat hem van Venetië naar Cyprus bracht, voer hij met kracht tegen de bemanning uit vanwege de ongeregeldheden, die er onder hen plaats vonden. Van Jeruzalem uit blijft hij met enige geestelijke personen uit Barcelona in schriftelijk contact. Na Jeruzalem besluit hij „een tijdlang te gaan studeren om de zielen te kunnen helpen". Hij zet zich neer op de schoolbanken van Meester Ardébalo en tracht zich op 33-jarige leeftijd de beginselen van het latijn in het geheugen te prenten. Na twee jaar studie, waarin hij grote vorderingen gemaakt had, zoals hij zelf bekende, gaat hij naar de universiteit van Alcalá om met de „artes", de philosophie, te beginnen. Reeds in Barcelona had hij enige vrienden gevonden, die hem naar Alcalá vergezelden. Om hun vreemde levenswijze en opvallende kleding werden ze „ensayalados", de boezeroendragers genoemd. Na de gevangenneming en veroordeling te Alcalá, waar men hem verbood nog verder over dingen van het ge-

loof te spreken, besluit hij naar Salamanca te gaan, omdat men hem door dit verbod de gelegenheid ontnomen had om aan de zielen goed te kunnen doen. Om dezelfde reden gaat hij van Salamanca naar Parijs. In het quartier latin is hij van het begin af apostolisch werkzaam. Daar werft hij de vrienden, die hem trouw zullen blijven. Daar leggen de gezellen op de heuvel van Montmartre hun apostolische gelofte af. Sinds die dag vormden ze een apostolische Christusgemeenschap [2].
Van de gebeurtenissen na Parijs zijn we voldoende op de hoogte. We weten, dat hun harten gloeiden van vurig apostolisch verlangen. In Venetië, Vicenza, aan de universiteitssteden van Noord-Italië, in Rome gaf deze apostolische geestdrift een ongekende kracht aan hun eerste proeve van apostolaat.
Bij de beraadslagingen in de lentemaanden van het jaar 1539 vormde de apostolische idee grondslag en uitgangspunt der besprekingen. De Iñiguisten hadden hun leven Christus en den Paus toegewijd; ze wilden de zielen te hulp komen. Wat ze bespreken moesten was de vraag, in welke vorm en in welk verband zij deze plannen ten uitvoer zouden brengen [3]. Dezelfde apostolische gedachte beheerst de Formula Instituti, zoals blijkt uit de aanhef: „Alwie in onze Sociëteit, die wij gaarne met de naam van Jezus getekend zien, onder de vaan des Kruises wil strijden voor God, en alleen den Heer en Zijn Plaatsvervanger op aarde, den Paus van Rome, dienen wil, na plechtig eeuwige zuiverheid te hebben beloofd, houde wel voor ogen, dat hij deel uitmaakt van een Sociëteit, die bovenal hiertoe is opgericht, dat zij voornamelijk streve naar de voortgang der zielen in christelijk leven en in christelijke leer, en naar de uitbreiding van het geloof: door openbare prediking en bediening van het woord Gods, door Geestelijke Oefeningen en werken van liefde, speciaal door de vorming van kinderen en onontwikkelden tot goede christenen, en door de geestelijke vertroosting der gelovigen met het horen van biecht; en hij zorge op de eerste plaats God, vervolgens de leefwijze van dit zijn Instituut, die een weg is naar Hem, steeds voor ogen te houden, en dit hem door God gestelde doel met alle krachten na te streven; ieder echter volgens de hem door den Heiligen Geest geschonken genade en de hem eigen graad van zijn roeping" [4]. Bekend is ook de passage uit het Examen Generale, waarin het doel der Sociëteit aldus omschreven wordt: „Het doel van deze Sociëteit is niet al-

leen zich met Gods genade toe te leggen op eigen zaligheid en volmaaktheid, maar ook met diezelfde genade zich geheel te wijden aan de zaligheid en volmaaktheid van den naaste" [5]). In de Constituties keert deze apostolische doelstelling telkens en telkens terug [6]).

Dit alles overtuigt ons er van, dat Ignatius in zijn schepping, de Societas Jesu, een tweede grondidee verwerkelijken wilde: de apostolische geestdrift, waarvan hij vervuld was, zijn vurig, onstuimig verlangen om de zielen te hulp te komen. Hier moeten we Ignatius zien in de tijd waarin hij leefde: het hoogtepunt der Renaissance, de inzet der Restauratie en de opkomst der Reformatie, een periode van bittere nood en ontreddering, doch ook van hoopvol katholiek herstel. Vanzelf rijst hier de vraag, of in deze apostolische grondidee de karakteristieke trek ligt, die Ignatius' Orde van de oudere ordestichtingen onderscheidt. In de apostolische idee op zichzelf en abstract genomen ligt dit onderscheid niet. Ook Sint Dominicus en de Broeders van Sint Franciscus wilden in hun ordestichtingen een apostolisch ideaal verwezenlijken. Zij kozen volkomen armoede, afstand van alle bezit in tegenstelling met de rijkdom aan grond en goederen, die de oude kloosterabdijen bezaten. Door deze evangelische armoede wilden zij de leer van het evangelie op de eerste plaats door hun voorbeeld prediken. Ze legden geen „votum stabilitatis" af, de gelofte om zich aan een bepaalde abdij te verbinden. De gehele wereld was hun arbeidsveld. In plaats van de beschouwende eenzaamheid van het platte land zochten ze de drukte en het gewoel van de kleine, ineengedrongen middeleeuwse steden. In de apostolische grondidee op zichzelf ligt dus niet het onderscheidend element tussen het ideaal van de oudere ordestichtingen en Ignatius' ordeplan. Toch moeten we hierin de reden zoeken, waarom Ignatius de pauselijke goedkeuring van zijn Orderegel met zoveel bezorgdheid te gemoet zag. Want al ligt het onderscheid tussen Sint Dominicus, Sint Franciscus en Sint Ignatius niet in de apostolische grondgedachte op zichzelf, het verschil ligt ongetwijfeld in *de wijze*, waarop Ignatius zijn grondidee concreet en practisch wilde doorzetten en metterdaad doorgezet heeft.

Ignatius was van het bestaande orderecht en van de bestaande ordegewoonten nauwkeurig op de hoogte. Reeds op zijn ziekbed te Loyola had hij laten informeren naar de leefregel der Karthuizers [7]). Op Montserrat was zijn biechtvader een Franse Benedictijn, dezelfde die hem hoogstwaarschijnlijk het *Exercitatorio de la vida espiritual* van den vroegeren abt van Montserrat, Garcia de Cisneros, ter lezing gaf. In Manresa stond hij in nauwe betrekking met de Dominicanen. In Barcelona had hij als biechtvader den Franciscanerpater Fray Diego de Alcantara. Voortdurend ontmoette Iñigo op zijn levensweg religieuzen van de meest verschillende orden en genootschappen en we mogen veronderstellen, dat hij zich van hun levenswijze nauwkeurig op de hoogte stelde [8]). Toch bevredigden Ignatius en zijn gezellen geen enkele der oudere orderegels. Zij wilden iets anders. Dit blijkt duidelijk uit de beraadslagingen van 1539. Als bezwaar tegen de band der gehoorzaamheid, en dus tegen het stichten van een nieuwe orde, wordt de mogelijkheid naar voren gebracht, dat de Paus hun een reeds bestaande orderegel zou kunnen opleggen: „Een ander meende: als we onder gehoorzaamheid willen leven, zullen we misschien door den Paus gedwongen worden onder een ander, reeds bestaande en gemaakte regel te leven, met gevolg dat al onze plannen, die naar wij meenden onzen Heer en God welgevallig waren, verijdeld worden. Want er zou dan niet zoveel plaats en gelegenheid bestaan om aan het zielenheil te werken, waarop wij toch na de zorg voor onszelf uitsluitend bedacht zijn" [9]).
Het verschil tussen de oudere ordestichters en Ignatius wordt ons duidelijk, als we de aanhef der reeds bestaande orderegels en die der Formula Instituti met elkander vergelijken. „Dit is de regel en het leven der Minderbroeders: de beoefening van het Evangelie van Jezus Christus onzen Heer door een leven van gehoorzaamheid, zonder eigendom te bezitten, en van kuisheid." Zó begint de regel van Sint Franciscus. De aanhef van de regel van Sint Augustinus luidt: „Vóór alles, beminde Broeders, moet God bemind worden en dan de naaste, want dit zijn de voornaamste geboden, die ons gegeven zijn." In het vierde Hoofdstuk van de regel van Sint Benedictus worden als de beide voornaamste „instrumenta bonorum operum" aangegeven: „God den Heer be-

minnen uit geheel zijn hart, met geheel zijn ziel, en met alle kracht. Vervolgens den naaste als zichzelf." Anders klinkt de aanhef van de Formula Instituti, die we boven citeerden. Hier is bijna uitsluitend sprake van een a p o s t o l i s c h ideaal. Hetzelfde valt op, als we de plaatsen naslaan, waar Ignatius in de Constituties het doel van zijn Ordestichting in een korte, kernachtige formulering samenvat. Over het doel der zelfheiliging wordt slechts hier en daar gesproken. De volle nadruk valt op het apostolisch ideaal [10]). Niet omdat Ignatius aan de zelfheiliging minder waarde hechtte — dit mogen we bij hem niet veronderstellen —, maar omdat hij de volle aandacht wilde concentreren op datgene, wat in zijn Ordestichting het karakteristieke element en de beheersende idee moest zijn.

Nog duidelijker wordt dit verschil, als we de wijze nagaan, waarop Ignatius zijn apostolische gedachten in bijzonderheden verwezenlijkte. Hij was zich bewust, dat hij zich nieuwe wegen moest banen, breken met wat tot dan toe algemeen geldende ordepractijk was geweest. Zijn apostolisch ideaal wilde hij niet prijs geven en hij was een man van moed en durf. Alles wat zijn Orde in haar apostolische vrijheid hinderen kon, moest wijken voor zijn wil. Het dagelijks koorgebed zou niet gemeenschappelijk en met plechtig ritueel gezongen worden. Een voor zijn tijd ongehoorde nieuwigheid. Hij wilde geen uniform ordehabijt, geen vastgestelde, door de regel voorgeschreven en onder zonde verplichtende boete- en vastenpractijken. In de Orde kon niemand opgenomen worden, die geen apostolische geschiktheid bezat. In de oudere orden legden de aspirant-ordeleden na de proeftijd van een jaar de plechtige professie af. Ignatius verlangde een proeftijd van twee jaar, dan de band der eenvoudige geloften met het „votum ingrediendi Societatem", en eindelijk na een jarenlange vorming en voorbereiding de definitieve, soms plechtige professie. Van een „votum stabilitatis" was geen sprake meer. Ieder lid moest bereid zijn dáár zijn leven door te brengen, waar hij God beter zou kunnen dienen en de zielen krachtdadiger helpen. Over de apostolische armoede en gehoorzaamheid, waaraan Ignatius zoveel waarde hechtte, spraken we reeds. Ook moeten we hier nog wijzen op het regimen hierarchicum en monarchicum. In zijn Orde zouden verschillende „graden" zijn, professen, geestelijke en tijdelijke coadjutoren en scholares. Eén persoon, de Orde-

generaal, voor het leven gekozen, zou over de geheele Orde een volledige executieve en directieve macht bezitten. Alleen de legislatieve macht, de keuze van den Ordegeneraal zelf en enige andere bevoegdheden, bijv. het opheffen of verplaatsen van huizen en het ter verantwoording roepen van den Ordegeneraal, zou aan een Algemeen Kapittel, de Congregatio Generalis, voorbehouden blijven. Behalve voor den Ordegeneraal en zijn raadgevers schafte Ignatius alle kapittelkeuzen af. Op al deze punten brak Ignatius met het bestaande orderecht. Zonder uitzondering kunnen ze alle tot de apostolische grondidee teruggebracht worden.

Historisch gezien betekent daarom Ignatius' daad een evolutie in de ontwikkelingsgeschiedenis van het mannelijk ordewezen. Het ideaal van zelfheiliging, door de anachoreten en coenobieten in strenge wereldvlucht en wereldverachting, in gebed en boete nagestreefd, bleef door het „opus Dei" en de plechtige Christuscultus van Sint Benedictus in wezen gehandhaafd, ofschoon we de vorm, de familiegemeenschap van de op zichzelf staande kloosters en abdijen, als een ontwikkeling kunnen beschouwen [11]). Van ingrijpender aard was de apostolische beweging door de grote Bedelorden in de bloeitijd der Middeleeuwen in het leven geroepen. Ze noemden zich geen „monachi", maar „regulares mendicantes" of „canonici regulares". Een nieuwere biograaf van Sint Dominicus verdedigt de opinie, dat de oorspronkelijke regel van Sint Dominicus, die verloren gegaan is, verschillende elementen bevatte, die van het tot dan toe gevolgde orderecht en van de bestaande ordegewoonten een sterke afwijking vertoonden [12]). Leden der orde zelf hebben tegen deze opvatting stelling genomen, zodat we ons hierop niet beroepen kunnen [13]). Zeker is, dat Paus Innocentius III, zich beroepend op het vierde Concilie van Lateranen, aan Sint Dominicus oplegde een reeds bestaande regel als grondslag voor zijn orde aan te nemen. Hij koos de regel van den H. Augustinus.

Toen Ignatius aan Paus Paulus III in 1539 zijn Formula Instituti ter goedkeuring aanbood, waren de tijden veranderd. Vóór hem hadden reeds andere ordestichters nieuwe wegen ingeslagen. In 1524 stichtten Gaetano da Tiene en Gian Pietro Carafa, de latere Paus Paulus IV, de orde der Theatijnen; in 1528 legde Girolamo Miani de grondslag van de latere orde der Somasken; in 1533 werd

de orde der Barnabieten goedgekeurd, gesticht door Antonio Maria Zaccaria. Omstreeks dezelfde tijd begonnen de Franciscaner-observanten, Matteo da Bascio en Lodovico da Fossombrone, de stichting der Capucijnen, een franciscaanse ordetak, die eerst in 1619 zelfstandig werd. Al deze ordestichters kozen een apostolisch ideaal, de geestelijke verheffing van het volk door de verkondiging van Gods woord en de uitleg der christelijke leer, de opvoeding der jeugd, zieken- of wezenverpleging, en meestal strenge armoede. Zij schiepen een nieuw ordetype, die der „Clerici regulares", zoals ook de Jezuïeten zich zouden noemen, priester-religieuzen met een grotere apostolische bewegingsvrijheid, met minder monachale verplichtingen en een meer clericale levenswijze.

Deze opbloei van het religieuze ideaal versterkte Ignatius in de verwachting, dat hij van den Paus de goedkeuring van zijn Formula verkrijgen zou. Ongetwijfeld waren er talrijke punten van overeenkomst tussen zijn ordeplan en de reeds goedgekeurde stichting van Gaetana da Tiene en Gian Pietro Carafa. Maar de wetgeving der Theatijnen steunde ten laatste op de regel van Sint Augustinus, terwijl Ignatius met een eigen, oorspronkelijke orderegel voor den dag kwam. De opzet van zijn plan was ongetwijfeld de meest originele, de meest logisch-consequente en de meest universele. Wel moest hij in de Formula enige veranderingen van ondergeschikt belang aanbrengen en aanvankelijk met de beperking, dat slechts zestig geprofeste leden in de Orde opgenomen mochten worden, genoegen nemen . . . maar hij zegevierde. Ofschoon hem na de goedkeuring der Formula strijd en tegenwerking niet gespaard bleven, behoefde hij in zijn Instituut geen enkele wezenlijke verandering aan te brengen.

Van zijn opvolgers in het generalaat kan niet hetzelfde gezegd worden. Op last van de Pausen Paulus IV, Pius V en Sixtus V moesten de paters Laínez, Franciscus Borgias en Claudius Aquaviva verschillende veranderingen in de Constituties aanbrengen, waaronder enige van ingrijpende aard. Na verloop van tijd werden deze bepalingen echter weer opgeheven. Van de andere kant werd het Instituut der Sociëteit herhaaldelijk door de Pausen goedgekeurd, o.a. onder Paus Pius IV op het Concilie van Trente[14]).

De orde-idee van Ignatius drong geleidelijk door en vond algemene navolging. Verschillende mannelijke en vrouwelijke con-

gregaties, die na hem werden opgericht, hebben zijn Constituties als grondslag aangenomen [15]).
Ignatius' ordeplan is tot op heden de laatste belangrijke phase in de ontwikkeling van het mannelijk ordewezen. Met de Theatijnen en Barnabieten en de Stichting van Ignatius breekt het tijdperk der „apostolische orden" aan. Boven lieten we reeds uitkomen, dat er ook vóór Ignatius apostolische orden waren, — ordestichtingen, niet alleen beschouwende, zoals de stichting van Sint Benedictus, doch ook actieve en gemengde, waarvan een sterke apostolische stuwkracht uitging. De zonen van Sint Benedictus trokken als eerste geloofsverkondigers naar de heidenlanden. Dit moet zo zijn. Want het apostolaat als vrucht der naastenliefde is een wezenlijk bestanddeel der religieuze volmaaktheid en een vitale uiting van het religieuze bewustzijn. Sint Thomas leert, dat zowel de geboden als de religieuze raden op de liefde gericht zijn, op de eerste plaats op de liefde tot God, op de tweede plaats, onafscheidelijk daarmee verbonden, op de naastenliefde [16]). Dat wij over „apostolische orden" spreken, steunt daarom niet zozeer op het feit, dat zij apostolaat uitoefenen, als wel op de omstandigheid, dat zij dit doen krachtens een vooropgezet doel, dat haar wezen en actie kenmerkt en onderscheidt, zodat het apostolaat bij haar ook dikwijls sterker op de voorgrond treedt.

EEN DUBBELE GEVOLGTREKKING

Uit de apostolische idee, die Ignatius aan zijn Orde ten grondslag legde, kunnen wij voor de Sociëteit twee karakteristieke eigenschappen afleiden. Een universeel-apostolisch ideaal wilde Ignatius in zijn orde verwezenlijken, universeel in de doelstelling het „bonum animarum", universeel in de middelen, waarmede hij dit doel bereiken wilde. Ignatius zegt uitdrukkelijk, dat de Sociëteit ingesteld is „geheel tot meerdere eer van God en tot algemeen nut en welzijn van de zielen" [17]). In de Formula Instituti en in de Constituties worden geen enkele vorm van apostolaat en geen enkel apostolisch middel uitgesloten [18]). De middelen van apostolaat, die Ignatius bijzonder belangrijk oordeelde, somde hij in de Formula Instituti op. Het zijn alle werken van onmiddellijke practische zielzorg: de verdediging en verbreiding van het geloof, de bediening van Gods woord, het onderrichten van kinderen en

onwetenden in de christelijke leer, het geven van de Geestelijke Oefeningen, het toedienen van de Sacramenten, de werken van geestelijke en lichamelijke barmhartigheid [19]). Uit deze algemene opzet ontwikkelden zich na verloop van tijd verschillende werken en vormen van apostolaat, die voor de Jezuïetenorde meer of minder kenmerkend zijn of geweest zijn: de humanistische opleiding in de gymnasia, de retraitebeweging, de Mariacongregaties, de missionering van de overzeese gebieden met haar bijzondere methoden van accomodatie en colonisatie. Maar dit alles was slechts een concrete, feitelijke toepassing van een algemeen, universeel apostolisch ideaal.

Deze veelzijdigheid is de Orde wel eens tot verwijt geworden. Men meent, dat zij met meer vrucht aan het zielenheil zou werken, als zij zich in de verscheidenheid van haar apostolaat een grotere beperking zou opleggen. Ook de wetenschap, die zij krachtens haar Instituut beoefent, is niet van critiek bevrijd gebleven. Men verwijt de Orde, dat zij de wetenschap te veel „als apostolaat" beschouwt, ten koste van de ernstige beoefening en bevordering der wetenschap „om haar zelf". Hoe gegrond deze aanklachten ook mogen lijken en misschien ten dele ook zijn, men mag vooreerst niet vergeten, dat het apostolisch plan der Jezuïetenorde niet door Ignatius alleen is uitgedacht, noch door hem alleen tot stand gebracht. Een bovenaardse macht leidde en bestuurde hem, gaf hem overvloedig licht, toen hij de Constituties ontwierp. Een ieder, die zijn levensloop kent, zal hiervan overtuigd zijn. Aan de door Ignatius opgestelde Constituties gaven verder de Pausen herhaaldelijk hun goedkeuring en lieten haar op dit punt onveranderd. Zij zelf gaven aan de Orde de meest verschillende opdrachten. Vervolgens kan het apostolaat der Orde in zijn verscheidenheid de toets der critiek doorstaan. Waarmee wij hoegenaamd niet willen beweren, dat er aan haar apostolische actie geen fouten kleven, dat geen andere orde of congregatie haar daarin evenaart, haar daarin overtroffen heeft of overtreft. Wat de beoefening der wetenschap betreft, de Jezuïet beschouwt haar inderdaad als een middel tot apostolaat. Want hij kent slechts één ideaal, hem door Ignatius met zoveel nadruk in het hart geprent: de eer van God en het heil der zielen. Wel beschouwt hij de wetenschap als een allerbelangrijkste vorm van apostolaat. Daarom tracht hij zich juist hier van het beginsel te doordringen: dat alleen

ernstige en verantwoorde wetenschap apostolische wetenschap is. Zodat er practisch geen verschil zal bestaan tussen de beoefening der wetenschap „als apostolaat" en de bevordering der wetenschap „om haarzelf".

Een tweede karakteristieke eigenschap van Ignatius' stichting is haar dubbele doelstelling. Haar doel omvat twee elementen, die wel onderscheiden zijn, maar niet van elkander gescheiden kunnen en mogen worden: de zelfheiliging en zelfvervolmaking en de heiliging van den naaste. Men heeft getracht hier verschil te maken tussen een finis primarius en secundarius, een primair en secundair doel. De oplossing bevredigt niet. In abstracto kan men zeggen, dat de eigenheiliging finis primarius is, omdat het religieuze leven in wezen een „status perfectionis acquirendæ" is, een staat, waarin men zich de volmaaktheid moet trachten te verwerven. In concreto zijn beide doeleinden in zekere zin even primair: de „salus propria", de zelfheiliging als de onmisbare voorwaarde om zich met vrucht op de vervolmaking van anderen te kunnen toeleggen, de „salus proximi", de heiliging van den naaste als de kenmerkende, karakteristieke eigenschap van de Jezuïetenorde. Wij sluiten ons aan bij den groten ordetheoreticus Franciscus Suarez, die zegt: „Dit doel (de vervolmaking van anderen) moet zó opgevat worden, dat het van het andere doel, de verwerving van eigen volmaaktheid, niet gescheiden wordt, maar als het ware een nadere bepaling daarvan is, of liever beide moeten elkaar nader bepalen. Zo ontstaat uit de vereniging van beide één geheel, alles omvattend en allervolmaaktst doel van zulk een ordestichting." Deze gedachte werkt hij aldus uit: „Want zó streeft de Sociëteit naar de volmaaktheid van haar leden, dat ze deze in haar geheel en met inbegrip van alle nodige middelen in dienst wil zien van de volmaaktheid van den naaste. Zo bijv. omdat de overweging en beschouwing tot de voornaamste middelen ter volmaaktheid behoren, leert de Sociëteit haar leden juist zó overwegen en bidden, dat zij juist daardoor geschikter worden voor het werk dat gericht is op het zielenheil. Zo zijn soberheid in voeding en kleding, boetedoeningen, lichamelijke gestrengheden en kastijdingen buitengewoon nuttige, ja, noodzakelijke middelen tot eigen heiliging. Uit al deze dingen echter neemt de Sociëteit datgene wat voor de zelfheiliging voldoende is en het werk aan het zielenheil niet hindert, ja wat daar-

toe juist zo dienstig mogelijk is. Want zij gaat van deze — volgens haar zekere — stelling uit, dat juist krachtens deze wederzijdse betrekking en aanpassing de eigenheiliging niet in het minst behoeft te lijden. Liefde kan met liefde niet in tweestrijd komen. Evenmin kan de vrucht of volmaaktheid van andere godsdienstige werken schade lijden uit hoofde van het bij uitstek volmaakte doel der zielenheiliging. Veeleer: al schijnen de overige werken soms iets in omvang of gebruiksmogelijkheid, om me zo uit te drukken, in te boeten, door de verbinding met het doel der heiliging van anderen en door de wonderbare harmonie en evenwichtigheid, die door het afmeten van alle werken op dat doel ontstaat, wordt dit niet alleen hersteld, maar zelfs op wonderlijke wijze overvloedig aangevuld" [20]).

In deze tekst, die voor de ignatiaanse orde-idee van het hoogste belang is, wordt den Jezuïet dit ideaal voor ogen gesteld: wat hij onderneemt voor het heil en geluk van anderen, mag hem niet hinderen in zijn streven naar eigen volmaaktheid, maar moet hem daarbij juist een hulp en aansporing zijn. Van de andere kant moet zijn eigen heiligheid, de liefde en toewijding, waarmee hij zijn God en Heer omhelst, culmineren in een apostolische ijver en bezieling. Zij moet haar vervulling en voleinding vinden in de helpende en heiligende liefde, waarmee hij den naaste omringt. Dit is geen paradox, maar een ideaal. Geen paradox, omdat onbaatzuchtige liefde tot God altijd dringt en stuwt tot onbaatzuchtige naastenliefde. Want de liefde, waarmee wij God beminnen in de genade, is dezelfde liefde, waarmee God ons allen bemint. Godsliefde is dus altijd apostolische liefde. De wederzijdse doordringing en bevruchting van de zelfheiliging en de heiliging van den naaste kan dus een hoog en heilig levensdoel zijn, de vrucht van een diepe en ware spiritualiteit. Ignatius leidt den Jezuïet daarin op door de Geestelijke Oefeningen en de Constituties, door de apostolische geest van zijn Orde.

Zo is de apostolische gedachte de tweede grondidee van Ignatius' Stichting. Toch kunnen we hier nauwelijks van een tweede grondidee spreken. Ignatius groepeerde zijn Orde om Christus, stichtte zijn Orde als een gemeenschap in Christus, in den lijdenden, verlossenden Christus. Maar de verlossende Christus is de apostolische Christus. Want Christus' verlossing was een apostolische verlos-

sing, zij is de krachtbron van alle apostolaat. Uit de Christusgedachte van Ignatius volgt daarom rechtstreeks en onmiddellijk de apostolische gedachte.
Ignatius was er ook van overtuigd, dat op aarde Jezus' verlossingsdaad voortgezet en voltooid wordt in den voortlevenden, mystieken Christus, Zijn Kerk. In hechte aaneensluiting aan en verbinding met de Kerk van Christus wilde hij zijn apostolisch ideaal verwezenlijken. Aaneensluiting aan en verbinding met de Kerk in de zichtbare voortzetting van Jezus' verlossingsdaad en verlossingsopdracht, in de uiterlijke openbaring van haar verborgen Christus-eenheid, de hiërarchische Kerk. Aaneensluiting aan en verbinding met het zichtbare Opperhoofd van deze hiërarchische Kerk, Christus' Plaatsbekleder op aarde. Aaneensluiting en vereniging ook met de innerlijke, onzichtbare, en toch werkelijke en waarachtige genade-eenheid en genadeverbondenheid van alle gelovigen in Christus. De apostolische Christusgemeenschap van de Societas Jesu vindt daarom haar volheid en voltooiing in de gemeenschap met den voortlevenden Christus, de Heilige Kerk. Slechts in gemeenschap met den voortlevenden Christus heeft haar apostolische taak zin en betekenis, kracht en vruchtbaarheid.

X. IN DIENST VAN HET PAUSDOM

„*Y ultra el voto común con otras relligiones, de obedientia, tiene (la Compañía) otro special a la sede apostólica y vicario de Cristo, de yr a qualesquiera partes del mundo donde por él fueren ynbiados entre infieles y heréticos, y scismáticos, o cathólicos, para cosas que toquen a la relligión christiana, sin excusatión alguna ni demandar viatico, etc.*"

„En behalve de gelofte van gehoorzaamheid, die ook andere orden afleggen, heeft de Sociëteit een bijzondere gelofte van gehoorzaamheid aan de Apostolische Stoel en aan den Plaatsbekleder van Christus: om op zijn bevel te gaan naar welk deel ter wereld ook onder ongelovigen en ketters en scheurmakers of katholieken, voor zendingen, die de Christelijke Godsdienst raken, zonder enige verontschuldiging en zonder reisgeld te vragen, enz."

J. Polanco, *Summaria descriptio Societatis Jesu,* Complem. I, p. 109.

Einde Augustus of begin September 1538 begaf Iñigo zich naar het zomerverblijf van den Farnesepaus Paulus III te Frascati en werd nog diezelfde dag door den H. Vader in audiëntie ontvangen. In dat onderhoud, dat een uur duurde, bereikte Iñigo wat hij bereiken wilde en zelfs meer dan dat. Om zich te verdedigen tegen de valse beschuldigingen van Mainardi de Saluces en zijn medestanders legde hij aan den H. Vader nauwkeurig uit, wat hem in Alcalá, Salamanca, Parijs en Venetië overkomen was, de moeilijkheden die hij van de kant der Inquisitie ondervonden had, de punten waarover hij verantwoording had moeten afleggen, de gang van het proces en eindelijk het vonnis. Het pleidooi miste zijn uitwerking niet. De H. Vader gelastte aan den gouverneur van Rome, Benedetto Conversini, dat de onschuld van de Parijse Magistri in een formeel proces onderzocht en bevestigd zou worden [1]). Maar Iñigo bereikte meer. Hij verdedigde zich niet alleen, hij legde ook uit, waarom hij met zijn gezellen naar Rome gekomen was. Hij vertelde den Paus de gang der gebeurtenissen sinds de apostolische gelofte van Montmartre. Dat zij volgens die belofte in Venetië een jaar gewacht hadden en dat gedurende al die tijd geen „nave pelegrina" naar het oosten vertrokken was, dat zij dus naar Rome gekomen waren en verlangden met de vurigheid van hun apostolisch hart, dat de Paus van hun diensten

gebruik zou maken. En we mogen veronderstellen, dat de Paus aan Iñigo antwoordde, wat hij bij een andere gelegenheid aan de Iñiguisten gezegd had, toen zij bij hem aan tafel disputeerden: „Waarom verlangt ge zo naar Jeruzalem? Italië is een goed en waar Jeruzalem, als ge in de Kerk Gods wat goeds wilt doen" [2]). Diep getroost verliet Iñigo het zonnige zomerverblijf van den eersten Paus-Hervormer. Want een allerinnigst gekoesterde wens was in vervulling gegaan: de Paus had zijn bereidwillig aangeboden hulp aanvaard. Hij stond nu in dienst van Kerk en Pausdom. Voor Iñigo's oog opende zich een breed arbeidsveld, waarop hij en de zijnen een stuk van de oogst zouden mogen binnenhalen, de „vinea Domini", de „wijngaard des Heren", zoals hij in de Constituties later dikwijls zeggen zou.
Om Iñigo's daad volledig te begrijpen moeten we ook hier terugdenken aan de tijd, waarin hij leefde. Niet zonder schuld van de Renaissancepausen zelf, waren macht en aanzien van het pausdom ten dage van Iñigo aanmerkelijk verzwakt. Onder de regering van Paus Paulus III brak een nieuw tijdperk aan. Hij hervormde het kardinaalscollege, schafte tal van misbruiken af, verzette zich tegen het zich opdringende protestantisme, steunde de nieuwe orden. Maar ook aan dezen eersten Paus der katholieke Restauratie kleefden nog fouten van zijn voorgangers, te veel politieke en wereldlijke bemoeiingen en het gezag en waardigheid ondermijnende nepotisme. Bovendien zag Iñigo een gevaarlijke en Rome vijandige beweging het hoofd opsteken. Niet zonder een hogere verlichting en een bijzondere leiding meende hij, dat hij moest ingrijpen. Hij greep in met de kracht van zijn energiek temperament en stelde zich onvoorwaardelijk in dienst van het bedreigde pausdom.

GEHOORZAAMHEID „ZONDER ENIGE DRALING OF VERONTSCHULDIGING"

Het bezoek van Ignatius aan den Paus in Frascati vond plaats in het jaar 1538, een jaar dus, voordat hij en de zijnen besloten zich tot een ordegemeenschap te verenigen. Dit feit is van diepgaande betekenis. Want de bewering is onjuist, dat de Societas Jesu zich als o r d e g e m e e n s c h a p in dienst van het pausdom gesteld heeft. Dit is in tegenspraak met de genetische ontwikkeling der

Studiejaren te Parijs

---

gebeurtenissen. Toen de Iñiguisten nog uitsluitend een C h r i s t u s g e m e e n s c h a p vormden, stond het besluit reeds vast om zich persoonlijk of gezamenlijk ter beschikking van den Paus te stellen, als de reis naar het Heilige Land niet zou kunnen doorgaan. Tot duurzame verwerkelijking van deze idee werd de ordegemeenschap der Sociëteit van Jezus gesticht. Voorop stond dus de idee: een Christusgemeenschap in 's Pausen dienst. Uit deze grondidee heeft zich de Societas Jesu als ordegemeenschap ontwikkeld.

Dat de idee zich persoonlijk of gezamenlijk ter beschikking van

den Paus te stellen dieper ligt dan de stichting van de Sociëteit, blijkt duidelijk uit de beraadslagingen van het voorjaar van 1539. De eerste vraag, die zij behandelden, namelijk of het nuttig zou zijn zich tot een blijvende gemeenschap aaneen te sluiten, wordt niet zonder meer besproken, maar uitdrukkelijk afhankelijk gemaakt van een grondgedachte, die als onaantastbaar beginsel voorop stond. „Op onze eerste avondbijeenkomst werd de volgende vraag opgeworpen: is het niet beter, nu wij eenmaal onszelf en ons leven aangeboden en toegewijd hebben aan Christus onzen Heer en aan Zijn waren en rechtmatigen Plaatsbekleder op aarde — die nu verder over ons beschikke en ons daarheen sture, waar wij naar zijn oordeel meer vrucht zullen dragen, hetzij dat Turken zijn, hetzij Indiërs of ketters of andere gelovigen of ongelovigen, welke dan ook —, is het niet beter, dat we zó in een gemeenschap verbonden en verenigd zijn, dat geen enkele nog zo grote afstand ons scheiden kan, of is dit soms niet zo. Om dit door een voorbeeld duidelijk te maken: spoedig draagt de Paus aan twee van ons een zending naar de stad Siëna op. Moeten we voor hen, die daarheen vertrekken zullen, nog zorg dragen en zij voor ons en van elkander op de hoogte blijven, of moeten wij ons om hen niet meer bekommeren dan om degenen, die niet tot onze Sociëteit behoren?" [3])
Tijdens deze beraadslagingen wordt ook voor de eerste maal het plan geopperd om zich door een bijzondere gelofte aan de Heilige Stoel te binden. Dit plan vond algemene instemming. Deze gelofte wordt als eerste der „Determinationes Societatis" genoemd. De derde Mei 1539, het feest van Christus' Kruisvinding, besloten de elf Iñiguisten hiertoe en op de Zondag daags daarna werd deze beslissing plechtig goedgekeurd en bevestigd. De tekst hiervan luidt aldus:
„Alwie genoemd genootschap of Sociëteit zal intreden, moet een uitdrukkelijke gelofte van gehoorzaamheid aan den Paus zelf afleggen, waardoor hij zich aanbiedt naar alle gewesten of landstreken, zowel onder gelovigen als onder ongelovigen, te zullen vertrekken. En dit betreft diegenen, die zó zullen zijn toegerust, dat ze hulp kunnen bieden aan hen tot wie ze gezonden zullen worden. Deze gelofte nu zal aan den Paus afgelegd worden door de handen van den Overste der Sociëteit, of door de handen van de gehele Sociëteit, en niet bij den Paus zelf, tenzij het met iemand

zó gesteld is, dat de Overste van de Sociëteit of de Sociëteit van oordeel is, dat het nuttig is, dat hij de gelofte zelf onmiddellijk bij den Paus moet afleggen" [4]).

Dezelfde gedachten staan in de Formula Instituti uitgewerkt. Bekend is de aanhef daarvan: „Alwie in onze Sociëteit, die wij gaarne met de naam van Jezus getekend zien, onder de vaan des Kruises wil strijden voor God en alleen den Heer en zijn Plaatsvervanger op aarde, den Paus van Rome, dienen wil . . ." [5]). Ook de bijzondere gehoorzaamheidsgelofte wordt in de Formula uitvoerig besproken. „Alle gezellen moeten wel weten, en dagelijks overwegen niet slechts in de eerste jaren na hun intrede, maar zolang zij leven, dat deze Sociëteit, in haar geheel en alle leden afzonderlijk, voor God strijdt in trouwe gehoorzaamheid aan onzen Heiligsten Heer den Paus en de andere Pausen van Rome, zijn opvolgers. En hoewel wij uit het Evangelie leren en in rechtzinnig geloof erkennen en vast belijden, dat alle in Christus gelovenden onderworpen zijn aan den Paus van Rome als aan hun Hoofd en den Plaatsvervanger van Jezus Christus, toch hebben wij gemeend, dat het voor de grotere nederigheid van onze Sociëteit, voor de volkomen afsterving van een ieder en de verloochening van onze wil buitengewoon dienstig is, dat wij ieder afzonderlijk, boven die aan alle religieuzen gemeenschappelijke band, door een bijzondere gelofte gebonden zijn; zó dat wij verplicht zijn om zonder enige draling of verontschuldiging, en zoveel als in ons vermogen ligt, terstond uit te voeren al wat de tegenwoordige en de andere te hunner tijde regerende Pausen zullen bevelen met betrekking tot de vooruitgang der zielen en de uitbreiding des geloofs, en naar welke hemelstreken zij ons ook zenden willen; of zij ons nu zenden naar de Turken of naar welke andere ongelovigen ook, zelfs naar hen, die wonen in de streken welke men Indië noemt, of naar de ketters, welke dan ook, of scheurmakers, of ook naar de gelovigen wie dat ook zijn" [6]). Door de opwerpingen, die kardinaal Ghinucci tegen deze gelofte maakte, werden in deze definitieve redactie van 1540 enige veranderingen opgenomen, die niet van veel betekenis zijn. Onder de verplichting om aan den Paus te gehoorzamen zonder bijzondere gelofte, vallen niet alleen de „geestelijken overeenkomstig de verplichting die hun allen gemeen is", zoals in het ontwerp van 1539 staat, maar „alle in Christus gelovenden", zoals de Formula van 1540 aangeeft. Verder wor-

den in de Formula van 1540 enige beweegredenen voor de bijzondere gelofte van gehoorzaamheid opgesomd. Op dit punt vertoont de Formula van 1550 enig verschil met die van 1540 [7]). In het Examen Generale en de Constituties wordt de betekenis der gelofte nader uitgewerkt en verklaard, wie zich er door mogen binden en hoe ze ten uitvoer gebracht moet worden. De eis is radicaal: „Vervolgens, wie door den Paus aangewezen wordt om zich ergens heen te begeven, moet zich blij en gewillig daartoe aanbieden, zonder iets als reisgeld voor zichzelf of een ander te verlangen. Eerder moet hij zó door den Paus gezonden worden, dat Zijne Heiligheid, wat hem betreft, met niets anders rekening behoeft te houden dan met wat naar zijn mening strekken zal tot de meerdere dienst van God en van de Apostolische Stoel" [8]). Ignatius verklaart duidelijk, wat hij onder een blij en gewillig hart verstaat. „Dat wil zeggen te voet of te paard, met of zonder geld. Van ganser harte moeten zij bereid zijn dat te doen, wat nuttiger is en meer tot algemene stichting strekt volgens het oordeel van hem die de zending gelast" [9]). Hierom verlangt Ignatius ten opzichte van ieder bevel zowel bij oversten als bij onderdanen volkomen bereidvaardigheid: „Omdat de Sociëteit geheel haar eigen wil en verlangens aan Christus onzen Heer en aan Zijn Plaatsbekleder onderworpen heeft" [10]). Vervolgens bepaalde Ignatius, dat de gelofte van onvoorwaardelijke volgzaamheid aan de Heilige Stoel niet door ieder lid afgelegd zou worden, maar uitsluitend door hen, die tot de professie der vier plechtige geloften toegelaten werden, dus door de Sociëtas professa in de strenge zin van het woord [11]). Maar zoals bij de armoede de wereldonthechting en wereldverzaking van de Societas professa het armoede-ideaal en de armoedegraad van de gehele Orde bepaalt, zo ook hier. Door de vierde plechtige gelofte van de Societas professa heeft Ignatius de gehele Orde zo eng mogelijk willen verbinden aan de Heilige Stoel, aan de zending, die zij krachtens hiërarchische volmacht van Christus ontvangen heeft [12]). Geen wonder dus dat Ignatius Christus' Stedehouder als Caput Societatis, Hoofd der Sociëteit beschouwde. „En wat ik over de gehoorzaamheid gezegd heb, is evenzeer bedoeld voor de bijzondere personen jegens hun onmiddellijke oversten, als voor de rectoren en plaatselijke oversten jegens hun provinciaals, voor hen jegens den Generaal, en voor hem jegens dengene, dien God over hem als Overste aangesteld

heeft, namelijk Zijn Plaatsbekleder op aarde" [13]). De belofte van volledige afhankelijkheid en trouw moet de Ordegeneraal na iedere pauskeuze hernieuwen [14]).

BETEKENIS EN KRACHT DER VIERDE GELOFTE

Dit zijn de meer juridische bepalingen, die Ignatius over de gelofte van volmaakte volgzaamheid aan het pauselijk gezag in zijn ordewetgeving neerlegde. Op de juiste zin en betekenis van deze gelofte moeten wij nog wat dieper ingaan. Deze betekenis is meer i d e ë e l dan r e ë e l. Ignatius zelf was hiervan overtuigd. Hij wist, dat iedere Christen aan de geestelijke rechtsmacht van den Paus onderworpen en tot gehoorzaamheid verplicht is. In de Formula Instituti geeft Ignatius dit uitdrukkelijk aan. Voordat hij over een bijzondere gehoorzaamheidsband spreekt, verklaart hij, dat „alle in Christus gelovenden onderworpen zijn aan den Paus van Rome als aan hun Hoofd en den Plaatsbekleder van Jezus Christus" [15]). Bovendien zijn de religieuzen nog op een bijzondere titel tot gehoorzaamheid aan Christus' Stedehouder verplicht. Want niet alleen krachtens jurisdictiemacht, ook krachtens dominatieve macht, op grond van de gelofte van gehoorzaamheid, kan het Hoofd der Kerk, die ook het hoofd der religieuze orden is, een religieus bevelen [16]). Ofschoon dit laatste Ignatius waarschijnlijk niet scherp voor de geest stond, omdat de theologen van zijn tijd dit niet leerden en zelfs de gedachte daaraan hun vreemd was, ligt hierin toch een nieuwe reden om aan te nemen, dat een speciale gehoorzaamheidsgelofte aan den Paus geen reële verzwaring der algemene en bijzondere gehoorzaamheidsplicht betekent. Als wij aan de speciale gelofte van gehoorzaamheid aan den Paus, die in de Sociëteit van Jezus afgelegd wordt, een reële verzwaring van de gehoorzaamheidsplicht willen toekennen, moeten wij dit doen op grond van het feit, dat zij volgens de Constituties tot een h e l d h a f t i g e gehoorzaamheid verplicht.

De gelofte heeft evenwel een uitgesproken ideële betekenis en deze ideële betekenis kunnen wij het beste afleiden uit de beweegredenen, die Ignatius zelf voor deze bijzondere gehoorzaamheidsband geeft. Als wij de Formula Instituti van 1540 en 1550 met elkaar vergelijken, ontdekken we drie beweegredenen. De eerste beweeggrond heeft Ignatius aldus geformuleerd: „Ob devotionem

tamen maiorem ad obedientiam sedis apostolicæ," „om aan de gehoorzaamheid jegens de Heilige Stoel een heiligere wijding en bekrachtiging te geven" [17]). Dit was ongetwijfeld een grondgedachte van Ignatius. Door de afzonderlijke gelofte van gehoorzaamheid wilde hij een grondidee van zijn Ordestichting, het volledig toegewijd-zijn aan 's Pausen dienst, de onvoorwaardelijke bereidwilligheid om alles te volbrengen wat Christus' Stedehouder als wil of wens te kennen zou geven, plechtig bevestigen. Als tweede beweegreden geeft hij aan: „Et majorem voluntatum nostrarum abnegationem," „En de volmaaktere verloochening van onze wil," of zoals de Formula van 1540 luidt: „Tot grotere nederigheid van onze Sociëteit, tot volkomen afsterving van een ieder en tot verloochening van onze wil" [18]). Dit moeten we in verband brengen met de gehoorzaamheidsopvatting van den Ordestichter en met zijn instrumentele idee. Ignatius was er van overtuigd, dat hoe nederiger en onbaatzuchtiger zijn Orde was, hoe volmaakter haar leden door een geest van zelfverloochening en verzaking aan eigen wil zouden uitmunten, de Orde en de leden van deze Orde een des te bruikbaarder werktuig in Gods hand zouden zijn. Ook door de bijzondere gelofte van gehoorzaamheid aan den Paus wilde hij dit bereiken. Als derde motief somt Ignatius op: „Et certiorem Sancti Spiritus directionem," „En de veiligere leiding van den Heiligen Geest" [19]). Ook dit is een gedachte van Ignatius, die we niet onderschatten mogen. Zij houdt verband met het historisch ontstaan der gelofte. Denken we slechts aan de slotbepaling van de apostolische gelofte van Montmartre en aan de eerste jaren van het verblijf der Iñiguisten te Rome. In de Eeuwige Stad beschouwden ze aanvankelijk den Paus in een heel werkelijke zin als het hoofd der Orde, van wien ze verwachtten, dat hij hun voornaamste apostolische bezigheden rechtstreeks regelen zou. Het ontstaan der gelofte vat Ignatius in de Constituties aldus samen: „De bedoeling van de vierde gelofte aan den Paus lag niet hierin, dat wij ons aan een bepaalde plaats zouden binden, maar dat wij over verschillende werelddelen verspreid zouden worden. Want omdat zij, die zich als eersten in deze Sociëteit aaneensloten uit verschillende gewesten en koninkrijken stamden en niet wisten onder welke streken van gelovigen of ongelovigen ze verblijven moesten, legden ze om op de weg des Heren niet te dwalen die belofte of gelofte af, opdat de Paus hen verspreiden zou tot Gods

grotere eer en overeenkomstig hun eigen bedoeling om over de wereld rond te trekken, en opdat ze, als ze ergens de gewenste geestelijke vrucht niet zouden oogsten, van daar telkens naar een andere plaats zouden kunnen gaan, altijd op zoek naar Gods grotere eer en het heil der zielen" [20]). Ignatius stond een algemeen apostolisch ideaal voor ogen. Wie zou hem en de zijnen beter en veiliger het arbeidsveld kunnen aanwijzen, waarop zij naar Gods plan moesten werken, wie overzag klaarder en duidelijker, waar de nood in 's Heren wijngaard het nijpendst was en waar de eerste hulp geboden moest worden, dan Christus' Stedehouder op aarde? Om bij alle apostolische ondernemingen door Christus en Christus' Geest geleid te worden, verbond Ignatius zich door een bijzondere gehoorzaamheidsbelofte aan den Paus. Want aan Zijn Plaatsbekleder op aarde beloofde Christus tot aan het einde der tijden op bijzondere wijze Zijn bijstand, den goddelijken Helper en Vertrooster, den Heiligen Geest. In deze overtuiging schrijft Ignatius: „Wat immers aan den Paus beter toeschijnt, gebeurt heiliger en veiliger in den Heer" [21]). En dezelfde gedachten drukt hij uit in een brief gericht aan Diego de Gouvea, dien Ignatius als student in Parijs had leren kennen. De brief is gedateerd de 23e November 1538 en is dus niet lang na de eerste audiëntie van Ignatius bij den Paus geschreven. „Wij allen, die ons in deze Sociëteit aaneengesloten hebben, we hebben onszelf aan den Paus toegewijd, omdat hij van de gehele oogst van Christus de Heer is. In deze toewijding hebben wij hem verklaard, dat wij tot alles bereid waren wat hij over ons in Christus beschikken zou. Als hij ons derhalve daarheen zal zenden, waarheen gij dat wenst, zullen we ons met vreugde op weg begeven. De reden evenwel, waarom we ons aldus aan zijn wil en oordeel onderworpen hebben, is deze: we weten, dat hij beter beoordelen kan wat voor de gehele Christenheid nuttig en nodig is" [22]).

Op grond van deze gegevens moeten we aan de bijzondere gelofte van gehoorzaamheid aan den Paus op de eerste plaats een ideële betekenis toekennen. Dit neemt niet weg, dat er van haar toch een zeer reële kracht en stuwing is uitgegaan. De gehoorzaamheid aan den Paus heeft de Jezuïet altijd als een heilige plicht beschouwd; zij is voor de Orde een bron van genade en zegening geweest. Hiervan is de Jezuïet zich diep bewust.

Buiten de Orde heeft de gelofte tot de meest uiteenlopende beschuldigingen aanleiding gegeven. De Orde is er door in opspraak gebracht en er om vervolgd. Men heeft de Sociëteit ontrouw en weerspannigheid tegen Rome verweten, vooral om de houding van sommige paters tegenover de Gallikaanse vrijheden, en om haar verzet tegen de bulle „*Dominus ac Redemptor noster*" van Clemens XIV, waardoor de Sociëteit van Jezus de 21e Juli 1773 werd opgeheven. Wat dit laatste punt betreft, een nauwkeurig historisch onderzoek heeft nog niet alles tot volle klaarheid gebracht. Ongetwijfeld hebben enige Jezuïeten in Duitsland en Engeland harde woorden gebruikt, maar dat de Orde als zodanig zich tegen de bulle verzet heeft, is onjuist. Hetzelfde geldt voor die gebieden, waar de Sociëteit door een eigenaardige of liever wonderlijke samenloop van omstandigheden bleef voortbestaan, aanvankelijk met stilzwijgende, later met uitdrukkelijke goedkeuring van Rome. Van de andere kant heeft men de Sociëteit van ultramontanisme beschuldigd, van al te grote Paus-vastheid. Misschien ligt hierin wel de diepste reden van haar tijdelijke opheffing (1773—1814) onder de druk der Europese hoven, die zelf weer onder de invloed der „Aufklärung" stonden. Maar deze beschuldiging klinkt den Jezuïet allerminst als een verwijt in de oren. Integendeel, wat zijn Orde in dienst van het Pausdom tot stand mocht brengen, staat voor hem op de roemrijkste bladzijden van haar geschiedenis geschreven. Met diep bewogen hart denkt hij terug aan het grootse, het leven en dood verachtende, dat de Orde in opdracht van den Paus óf tot zijn verdediging verricht heeft. Om slechts enige feiten te noemen uit de eerste vijftig jaren van haar geschiedenis. In 1541 gaan Salmerón en Broët op missie naar Ierland, Franciscus Xaverius als pauselijk gevolmachtigde naar Indië. In 1545, 1551 en 1562 zijn Laínez en Salmerón als pauselijke theologen op het Concilie van Trente aanwezig. Daar houdt Magister Laínez zijn schitterende redevoeringen tot verdediging van 's Pausen primaatschap en onfeilbaarheid. In 1549 vertrekken Le Jay, Salmerón en Canisus naar Duitsland. In 1555 vertrekt een missie van dertien Jezuïeten naar Abessynië, waaronder de patriarch João Nuñez Barreto en de twee hulpbisschoppen Andrès Oviedo en Melchior Carneiro. In 1561 gaat de Ordegeneraal Laínez in het schitterende gevolg van den Legatus a latere Ippolito d'Este op uitdrukkelijk bevel van Paus Pius IV naar het hof van

Karel IX. Hetzelfde jaar wordt aan Nicolaas Goudanus uit Gouda een moeilijke missie naar Schotland toevertrouwd om koningin Maria Stuart bij te staan tegen de invloed van den gevaarlijken John Knox. In 1571 gaat de Ordegeneraal Franciscus Borgias als begeleider en raadsman van Michele Bonelli naar de hoven van Spanje en Portugal op last van Pius V. In 1580 vertrekken Robert Persons, Edmond Campion en Thomas Cottam onder de regering van Gregorius XIII naar Engeland. Zij zijn de eersten van de 27 Engelse Jezuïetenmartelaren, die voor het geloofsstuk van 's Pausen geestelijke suprematie hun bloed vergoten. Omstreeks dezelfde tijd trekt Antiono Possevino als pauselijke legaat door Zweden, Polen en Rusland. En niet alleen bij eervolle, ofschoon in werkelijkheid dikwijls zeer lastige en gevaarlijke opdrachten toonden de Jezuïeten bereidwillige gehoorzaamheid, ook het bevel, dat een pijnlijke wonde sloeg, werd stipt ten uitvoer gebracht. We denken hier aan de dikwijls ingrijpende veranderingen, die de Jezuïeten op last van den Paus in hun wetgeving moesten aanbrengen, aan de pauselijke beslissing in het Chinese en Malabaarse ritenconflict en ten slotte aan het pijnlijkste van alle bevelen, dat de Orde ooit trof, het bevel der opheffing.

Als de Jezuïet aan deze heldendaden terugdenkt, grijpt een gevoel van eerbiedige bewondering hem aan. Dezelfde geestdriftige bezieling, waarvan de eerste gezellen ontvlamd waren, ontvlamt ook zijn hart. Ook hij wil zijn zoals zij, „geheel toegewijd aan de dienst van de Heilige Stoel" [23]). Dan roept hij zich in herinnering de heldhaftige bekentenis van zijn Vader Ignatius. Meer dan eens getuigde Ignatius, dat als de Paus hem zou gelasten met een sloep zonder roer, zonder mast, zonder zeil, zonder riem vanaf de Tibermonding in volle zee te steken, hij dat aanstonds blij en gewillig zou doen. Toen iemand van aanzien hem vroeg, of men dit nog voorzichtigheid kon noemen, antwoordde Ignatius rustig en kalm, terwijl misschien een fijn glimlachje om zijn lippen speelde: „Voorzichtigheid is meer zaak van hem, die beveelt, dan van hem, die gehoorzaamt" [24]).

Een eerlijke geschiedvorsing zal niet kunnen ontkennen, dat de Sociëteit van Jezus in dienst van het Pausdom grote en roemvolle dingen tot stand gebracht heeft. Toch is de vraag gewettigd, of juist hierin de eigenlijke zin en betekenis van de bijzondere gehoorzaamheidsgelofte gelegen zijn. Als de Orde zich op haar ver-

leden zou beroepen, groot gaan op eer of verdiensten, zou zij de waarheid geweld aandoen. Juist de bijzondere gelofte van gehoorzaamheid zal haar stemmen tot een nederig zelfbesef en een kinderlijk spontane dankbaarheid. Deemoedig erkent de Jezuïet en hij is er ten volle van overtuigd, dat de Orde door haar gelofte van gehoorzaamheid aan den Paus onvergelijkelijk meer heeft ontvangen dan gegeven. Noch hij noch wie ook kan naar waarde schatten, wat deze gelofte van aanhankelijkheid en trouw voor de innerlijke bevestiging der Orde en voor de uiterlijke vruchtbaarheid van haar apostolaat betekend heeft en nog betekent. Los van Rome gedijt geen geestelijke levenskiem tot rijpe vruchtbaarheid. Dit leert de geschiedenis der autocephale kerken, van iedere hervormingspoging die niet door Rome werd gesteund. Alleen in de Kerk, waarvan de Paus van Rome het zichtbaar, universeel Opperhoofd is, leeft Christus voort, alleen door haar deelt Hij de volheid van genade uit, waarvan Hij Zelf vervuld is. Uit deze levensvolheid van de Kerk van Christus, van Christus Zelf, put ook de Sociëteit van Jezus niet het minst door haar plechtige belofte van edelmoedige toewijding en trouw aan het gezag van Christus' Stedehouder op aarde. Daaraan dankt zij in niet geringe mate haar duurzaamheid en geestelijke vruchtbaarheid. We kunnen zelfs zeggen, dat in den Paus van Rome haar Christusgemeenschap een apostolische gemeenschap wordt, en omgekeerd haar apostolische gemeenschap zich in hem tot een hechte Christusgemeenschap aaneensluit. De diepste zin van de jezuïetische gelofte van gehoorzaamheid aan den Paus ligt dus niet zozeer in haar betekenis voor de Kerk als veel meer in haar betekenis voor de Orde zelf.

XI. EEN PRIESTERLIJKE GEMEENSCHAP

„Christus vero pro te offeret. Nam in virtute Christi oblationes si non offerimus, nihil offerimus. Solum illud fuit sacrificium per se Deo acceptum et per illud omnia. Habes hic longam meditationam atque assiduam."

„Maar Christus zal offeren in uw plaats. Want offeren we onze gaven niet in de kracht van Christus, dan offeren we niets. Alleen Zijn offer was uit zichzelf welgevallig aan God, en door dat offer alle offers. Hier vindt ge stof voor lange en aandachtige overweging."

H. Nadal, *Orationis observationes*, Epist. Nad. IV, p. 688.

Sinds de dag van zijn Priesterwijding en de maanden van overweldigende Christusverrukking in de kluis van Vivarollo en de kapel van La Storta zag Ignatius klaar en duidelijk in, dat in het menselijk priesterschap als deelname aan Jezus' goddelijk Priesterschap het contactpunt lag tussen hemel en aarde, de bron van verzoening en vrede tussen God en de mensen.

Ignatius was priester. Priester in wien de sacramentele offermacht voelbaar en tastbaar leefde; die onder mystieke verlichting waarnam, hoe op het ogenblik der Offerhandeling de „Mediadores" in de hemel, Jezus en Maria, hun voorspraak lieten gelden bij den Vader; die het geheim van Jezus' Middelaarschap aanschouwde als een liefdegeheim in de schoot der Heilige Drievuldigheid. Ignatius' Geestelijk Dagboek is één bekentenis van mystiek doorleefd en doorvoeld priesterschap. Zijn tijdgenoten verkondigen eenstemmig de lof van zijn uitnemende priesterheiligheid [1]). De kunst beeldt hem af in priestergewaad. Ignatius was priester, en hij wilde, dat de gemeenschap, die hij stichtte, een priesterlijke gemeenschap zou zijn.

„ORDO CLERICORUM REGULARIUM"

De Sociëteit is een priesterlijke gemeenschap, omdat zij ontstaan is als een „ordo clericorum regularium", een orde, waarvan de leden, of althans de meesten van hen, vóór alles priester wilden zijn, omdat zij zich tot een priesterlijke taak geroepen voelden. Deze historische reden kunnen wij nog door enige dogmatische beschouwingen verdiepen, want om een dubbele reden vindt de

Societas Jesu in het wijdingspriesterschap een diepste vervulling van haar wezen en werken. Op de eerste plaats omdat Ignatius zijn Orde als een a p o s t o l i s c h e gemeenschap stichtte. Alle apostolaat, alles wat voor het geestelijk heil en welzijn van de mensen gedaan wordt, is een voortzetting en voltooiing van Jezus' Verlossing. In Jezus' verlossingsdaad vindt het zijn oorsprong en voleinding. Zijn oorsprong omdat het uit Jezus' Verlossing zijn vruchtbaarheid put. Maar ook zijn voleinding omdat het aan Jezus' verlossingswerk zijn uiteindelijke glans en heerlijkheid geeft door de toepassing van Zijn verdiensten. Jezus voltrok Zijn verlossingsdaad op het kruis van Golgotha. Maar deze bloedige, physiek-reële offerdaad heeft boven ruimte en tijd haar onbloedige, sacramenteel-reële offerwerkelijkheid behouden. Het Heilig Misoffer, als reëel dezelfde offergave en reëel dezelfde offerdaad, waardoor Christus de wereld op Golgotha verloste, is de voortzetting en voltooiing van het Kruisoffer. Het vindt zijn oorsprong in het Kruisoffer, maar geeft daaraan ook zijn vervulling en voleinding. Alle apostolaat moet daarom convergeren en culmineren in het onbloedige offer der Heilige Mis. Daar wordt het besproeid en besprenkeld met Jezus' verlossingbrengend offerbloed. Daar draagt de priester het op aan God als een hoogheilige offerande van lof en dank, van smeking en verzoening in Jezus Christus, Gods enigen en eeuwigen Hogepriester.
Dit is de eerste reden, waarom de apostolische gemeenschap der Sociëteit een priesterlijke gemeenschap moet zijn. Haar apostolaat rijpt tot geestelijke vruchtbaarheid in het priesterlijk offer van haar priesterleden. Vroeger hebben we gezegd, dat de liefde tot den lijdenden, vernederden Jezus den Jezuïet dierbaar moet zijn, omdat hij zich door die liefde allerinnigst met Jezus kan verbinden en verenigen. Maar de vernederde, lijdende Jezus is ook de verlossende en priesterlijke Jezus en in Jezus' Verlossing liggen oorsprong en voleinding van de apostolische priestertaak, die de Orde vervullen moet. Dus ook om deze reden moet de Jezuïet een oprechte liefde koesteren tot den lijdenden en vernederden Jezus. Hij moet zich innig verenigen met den bloedigen Jezus op het kruis, met Jezus onbloedig en sacramenteel, maar waarachtig Zich offerend in de Heilige Mis, omdat hij daardoor aan zijn eigen apostolische werkzaamheid en het apostolaat van zijn Orde de onontbeerlijke priesterlijk-verlossende vruchtbaarheid geeft.

Maar er is nog een tweede reden, waarom de gemeenschap door Ignatius gesticht in het priesterschap haar vervulling vindt. Omdat zij een religieuze gemeenschap is.
Volgens een artikel uit de Summa theologica van Sint Thomas kunnen we het religieuze leven aldus samenvatten: een heldhaftige strijd tegen de ongeregeldheden, waartoe de mens geneigd is, een zich vrij maken van aardse zorgen, om zich zo als een volmaakt brandoffer van liefde aan God te kunnen wegschenken. Dit alles door de onderhouding van de drie religieuze geloften [2]).
Het religieuze leven eist dus op de eerste plaats een strijd tegen de ongeregelde begeerlijkheid. Volgens de katholieke geloofsleer zijn de ongeregelde begeerlijkheid, het lijden en de dood een zondestraf, een zondestraf voor een zondeschuld, de algemene schuld der erfzonde. Deze schuld en straf heeft Jezus Christus uitgeboet door de zondestraf, het lijden en de dood — van een opstandige begeerlijkheid kon bij Hem geen sprake zijn —, gewillig te aanvaarden. Hij stierf in benauwenis en pijn en overwon door de glorieuze triomf van Zijn Verrijzenis de geestelijke dood der zondeschuld en de bitterheid en onvruchtbaarheid der zondestraf. Begeerlijkheid, lijden en dood zijn in Jezus' lijden en dood niet enkel een „wrekende", maar bovenal een „genezende" en heiligende straf. Vooral door eigen medewerking wordt de mens aan de delging van deze straf deelachtig, door met Jezus de zondestraf te aanvaarden, door te strijden tegen de begeerlijkheid, door smart en leed te dragen, door te berusten in de dood. Door die geestelijke strijd moet hij geestelijk sterven met Jezus — daarom spreken we over „versterving" of zoals Sint Paulus zich uitdrukt, over een „medekruisiging" met Hem — en zo met Jezus tot een nieuwen, geestelijk herboren mens herrijzen. In Jezus' offer wordt zijn offer van versterving, lijden en dood vruchtbaar door verdienende, kwijtscheldende, herstellende en herscheppende kracht. In Jezus' offerdood kan hij zichzelf en anderen als een geheiligde offerande aanbieden aan God.
Dit zijn algemeen christelijke waarheden, die gelden voor het geestelijk leven van iederen mens. In het religieuze leven vinden zij evenwel een bij uitstek sublieme toepassing. Van den religieus, die zich door de band der geloften aan God verplicht heeft, wordt een heldhaftiger verzaking aan zichzelf en aan de wereld geëist. Hij moet den ouden mens in zijn leden bloediger kruisigen,

hij moet inniger „samengroeien met het beeld van Jezus' dood" en glorieuzer delen „in het beeld van Zijn Verrijzenis". In een eminente zin moeten geheel zijn leven en streven op Christus gericht zijn, op Christus' lijden en dood, omdat alleen in Jezus' offer het offer van zijn geloften betekenis en waarde ontvangt. Van den religieus wordt een bij uitstek priesterlijke levenshouding verlangd. Hij moet met Sint Paulus kunnen belijden: „Zó wilde ik Hem leren kennen, de kracht ook Zijner verrijzenis en de gemeenschap met Zijn lijden, zó wilde ik gelijkvormig worden aan Zijn dood om eenmaal te kunnen komen tot de opstanding uit de doden" [3]). In Jezus' offer wordt zijn offer in liefde welgevallig aan God en in liefde vruchtbaar voor de mensen.

De priesterlijke levenshouding en levenstaak van den religieus bereiken echter hun hoogste volkomenheid, als hij met de sacramentele priestermacht bekleed zich allerinnigst verenigen en vereenzelvigen kan met Jezus' offerande. Hierdoor verheft hij zijn offerdaad in Jezus' offerdaad tot in de hoogste hemel, en voor de troon van God verwerft hij door Jezus' voorspraak de overvloedigste offervrucht tot wereldverlossing en wereldheiliging. Het priesterschap van den religieus kan daarom een hoogvolmaakt priesterschap zijn. Wat nog meer geldt als de religieus tot een apostolische orde of congregatie behoort.

De Societas Jesu is een apostolisch-religieuze Christusgemeenschap. Van het priesterschap, van de priesterlijke volmacht van haar leden kan men haar daarom moeilijk gescheiden denken. Los van het hiërarchisch priesterschap of het lekenpriesterschap in allerinnigste verbinding met het hiërarchisch priesterschap beantwoorden noch de Orde zelf, noch de afzonderlijke ordeleden aan het ignatiaanse orde-ideaal. Over Ignatius' gedachten hieromtrent bestaat niet de minste twijfel. Het ideaal van zijn Orde zag Ignatius oorspronkelijk in den profes der vier plechtige geloften belichaamd. De profes moest een religieus van uitnemende deugd zijn [4]). Hij moest ook de gaven en talenten bezitten, die hem voor een universeel apostolische taak geschikt maakten [5]).

De vereniging van beide eigenschappen, die den volmaakten Jezuïet zouden karakteriseren, was voor Ignatius zonder het priesterschap ondenkbaar. „Voor hun professie moeten allen priester zijn" [6]). Dezelfde eis geldt voor alle ordeleden, die tot het onmid-

dellijk apostolaat geroepen zijn vóór ze tot de definitieve professie en opname in de Orde toegelaten worden [7]).

Ook de graad der lekebroeders is geheel en al op het priesterschap gericht. Wat hun uiterlijke werkzaamheden betreft, valt er misschien weinig verschil aan te wijzen tussen hun levenswijze en de levenswijze van broederreligieuzen in een contemplatieve orde. Toch is er een diepgaand verschil. De huiselijke bezigheden der lekebroeders in de Sociëteit van Jezus hebben een geheel andere zin en bedoeling dan de handenarbeid in een beschouwende orde. Zij moeten aan de apostolische orde der Societas Jesu haar onontbeerlijke apostolische bewegingsvrijheid geven, de gelegenheid om zich ongestoord aan haar rechtstreeks apostolische taak te kunnen wijden [8]). In de Sociëteit van Jezus zijn die verborgen huiselijke bezigheden dus uiteraard apostolisch gericht. Ignatius zegt uitdrukkelijk, dat de lekebroeders door hun eenvoudige werkzaamheden op dezelfde wijze als de andere ordeleden naar de verwerkelijking van een en hetzelfde apostolische ideaal kunnen en moeten streven en dat zij aan de apostolische werken van de gehele Orde deelachtig zijn [9]). De werkzaamheden van deze broederreligieuzen zijn dus in wezen apostolische diensten. Maar hieruit volgt, dat ook hun religieuze en apostolische levenstaak bevrucht en vervolmaakt moet worden. Door het sacramentele karakter van de beide wijdingssacramenten, doopsel en vormsel, zijn zij met een werkelijk priesterlijke volmacht bekleed, zijn zij een uitverkoren geslacht en een koninklijk priesterdom, kunnen zij zich zo innig mogelijk verenigen met en insluiten in het hoogheilig offer, dat door de ordeleden, die de wijding van het hiërarchisch priesterschap ontvangen hebben, opgedragen wordt. Deze eucharistische offerliefde bereikt haar hoogtepunt op het ogenblik, waarop Jezus Christus Zelf neerdaalt in de Heilige Communie. Het sacrament der Communie, dat een onbreekbare eenheid met het offersacrament uitmaakt, geeft hun een persoonlijke vereniging met Christus, Offeraar, Offerande en Offerspijs. Dan neemt Jezus Zelf hun apostolische levenstaak over en geeft daaraan haar diepste wijding en rijkste vruchtbaarheid.

De Sociëteit van Jezus is een religieuze, apostolische en dus priesterlijke Christusgemeenschap. Juist voor haar apostolaat in en door Christus, in en door de Kerk is het Heilig Misoffer van onschatbare waarde. In het Heilig Misoffer biedt de Sociëteit haar

Ordegemeenschap als een levende, heilige, welgevallige offerande aan God aan. Door dat offer aanbidt zij Gods oneindige macht en majesteit, brengt zij God deemoedig dank voor de weldaden, die ze in overvloed van Gods goedheid ontvangt, smeekt zij met innige kracht om Zijn genade en bijstand, biedt zij God verzoening aan voor de fouten en tekortkomingen, waaraan zij zich schuldig bevindt. In het sacramentele Kruisoffer van Christus wordt de maior Dei gloria, waarnaar zij streeft, een maxima Dei gloria, een hoogste daad van Godsverering en Godsverheerlijking, uitgaande boven alle menselijk vermogen, omdat Christus Zelf aan haar zwakke, onbeduidende mensendaad een goddelijke, oneindige waarde geeft. In deze Christus-offerande draagt de Sociëteit niet alleen haar eigen gemeenschap op, de gehele wereld sluit zij in dit offer in, alle zielen tot wier verlossing en heiliging zij iets mag bijdragen, al haar gebeden, haar lijden en zwoegen, haar prediking, haar onderwijs, haar wetenschappelijke onderzoekingen, haar apostolaat in de missielanden. En zij doet dit in het bewustzijn, dat vanuit de hemel, waar de eeuwige Hogepriester voor Gods troon zijn onvervreemdbare priestertaak uitoefent — omdat Hij altijd leeft om hun Middelaar te zijn —, een vloed van genade en zegening zal neerdalen over de afzonderlijke ordeleden, over de Ordegemeenschap en over al haar apostolische werkzaamheden.

WOORD EN DAAD

Van deze gedachten was Ignatius zelf diep doordrongen. Over zijn persoonlijke eucharistische devotie hebben we reeds enige woorden gezegd. Ook gaan we stilzwijgend voorbij, wat hij deed voor de verbreiding van de godsvrucht tot het eucharistisch Sacrament, met name voor de veelvuldige, zelfs dagelijkse Heilige Communie. In de verschillende levensbeschrijvingen van den Ordestichter vindt men hierover gegevens genoeg. We beperken ons tot de Constituties. Ignatius schreef voor, dat de leden, die geen priester waren, dagelijks de Heilige Mis zouden bijwonen en minstens om de acht dagen communiceren, en dat de priesters dikwijls (crebrius) het Heilig Misoffer zouden opdragen [10]). Vanaf het eerste bestaan der Sociëteit dateert de gewoonte om dagelijks de Heilige Mis te lezen en meermalen in de week te communiceren [11]). Gezien de gebruiken van die tijd ging Ignatius hier baan-

brekend te werk. Ook de regel, die in de Sociëteit bestaat, om de gestorven leden met de suffragia van Heilige Missen en Communies en andere gebeden bij te staan, gaat terug op een bepaling van Ignatius in de Constituties [12]). Volgens de thans geldende regeling is deze daad van piëteit een broederdienst van niet geringe waarde. In een ordeprovincie met het gemiddelde aantal leden bedraagt het aantal Heilige Missen, die voor een overleden ordebroeder gelezen worden, 400 tot 800, afgezien van de meer dan duizend Heilige Missen en Heilige Communies, die door de provincieleden, die geen priester zijn, voor zijn zielerust worden opgedragen, en afgezien van de Heilige Missen, Heilige Communies en andere gebeden waardoor de gehele Orde de gestorven leden te hulp komt. Uitvoerig schrijft Ignatius voor, hoeveel Heilige Missen er gelezen moeten worden voor de stichters en weldoeners van de huizen der Sociëteit [13]). Van het Heilig Misoffer verwachtte Ignatius, dat „God overeenkomstig Zijn oneindige en hoogste vrijgevigheid met een eeuwige beloning de milddadigheid vergelden zal, die zij uit liefde en eerbied tot God jegens onze Sociëteit betoond hebben" [14]). Dat Ignatius op het punt van dankbaarheid buitengewoon fijngevoelig was, blijkt uit het feit, dat hij aan dit onderwerp een geheel Hoofdstuk van de Constituties wijdt [15]). Het Heilig Misoffer beschouwde Ignatius verder als het vruchtbaarste middel voor de innerlijke instandhouding en bevestiging der Sociëteit [16]). In de Constituties schrijft hij het lezen van Heilige Missen voor bij gelegenheid van een Algemene Congregatie en de keuze van een nieuwen Generaal [17]). Van den Generaal verlangt Ignatius, dat hij vooral ook door het Heilig Misoffer van God de genade afsmeekt om het gehele lichaam der Sociëteit zó te besturen, dat het door de hulp van Gods genade in zijn goede staat en stand bewaard blijve en gedije tot glorie van onzen God en Heer. Hierop moet hij een onbegrensd vertrouwen stellen, „omdat het een van de meest werkdadige middelen is om van de goddelijke Majesteit genade af te smeken" [18]). Hetzelfde verlangt Ignatius van den Assistent voor de hem toevertrouwde assistentie [19]). Ook drukt hij den Ordegeneraal op het hart bij alle gewichtige beslissingen de aangelegenheid door Heilige Missen, die hij zelf en zijn raadgevers daartoe moeten opdragen, aan God aan te bevelen [20]). We weten, dat Ignatius zelf op dit punt het goede voorbeeld gegeven heeft. Bij alle belangrijke beslissingen, in hachelijke

omstandigheden, als nood of vervolging dreigden los te breken, als een gunst verkregen of een opdracht van betekenis uitgevoerd moest worden, steeds nam Ignatius zijn toevlucht tot het Heilig Misoffer en in veel gevallen verlangde hij dit ook van alle ordeleden.

Ten slotte rangschikt Ignatius het Heilig Misoffer onder de krachtdadigste apostolische middelen. Het eerste middel, dat Ignatius in de Constituties opsomt, is het voorbeeld van een uitnemend christelijke levenswandel. Maar dan volgen onmiddellijk de geestelijke middelen van gebed, Heilige Missen en het toedienen der sacramenten [21]). Dezelfde gedachte lezen we in de instructie, die Ignatius aan pater Goisson meegaf bij gelegenheid van zijn vertrek naar Praag. Zoals in de andere instructies, zo zet Ignatius ook in deze brief zijn gedachten uiteen over een katholieke Restauratie. Hij geeft nauwkeurig de methode aan, hoe de katholieken in het geloof bewaard en de afgescheidenen voor de katholieke waarheid en eenheid teruggewonnen kunnen worden. In deze instructies toont Ignatius zich een man van buitengewoon wijs doorzicht. Als eerste apostolisch middel somt hij op: „Een vurig verlangen en heilige ijver, dat de zielen gered worden en God in haar verheerlijkt. Dit verlangen zal aansporen tot gebed, dat dagelijks tot deze mening gestort moet worden. Ook moet men hieraan steeds denken, als men het Heilig Misoffer opdraagt. Voor het geestelijk heil van de mensen in die stad en dat rijk moet aan den eeuwigen Vader het Offer van den gekruisigden Verlosser opgedragen worden. Natuurlijk kunnen ook andere intenties gemaakt worden, maar deze mag nooit ontbreken" [22]). Bij een andere gelegenheid richt hij op aandringen van Magister Canisius een brief tot de gehele Sociëteit, waarin een maandelijkse Heilige Mis voor Duitsland en Engeland voorgeschreven wordt [23]). Verschillende zulke gevallen zijn ons bekend. De gewoonte om maandelijks voor verschillende grote apostolische intenties Heilige Missen te lezen bestaat nog steeds in de Sociëteit.

Uit dit alles is duidelijk, dat de Societas Jesu een priesterlijke ordegemeenschap is. Het ignatiaanse ideaal is een priesterlijk ideaal. Want Ignatius wilde, dat het wereldwijde apostolaat van zijn Orde zou voortkomen uit en gedragen worden door de onuitputtelijke levenskracht en levensvruchtbaarheid der Heilige Kerk. De éne Kerk van Christus is zichtbaar en onzichtbaar, juridisch en pneu-

matisch, menselijk en goddelijk, evenals Christus haar Hoofd, waarvan zij de voortgezette Menswording is. Door de gelofte van trouw en aanhankelijkheid aan den Paus verbond Ignatius zijn Orde aan het zichtbare Opperhoofd van Christus' Kerk en daardoor aan de zichtbare Kerk zelf. Door het priesterlijk karakter van zijn Orde verbond hij haar aan de onzichtbare Kerk in haar vruchtbaarste functie, in zoverre zij een mystieke genade-eenheid is in den offerenden, verlossenden Christus. En dit alles als logische verwerkelijking van de hoofdidee, die Ignatius in zijn Stichting neerlegde: een apostolische Christusgemeenschap. Een apostolische gemeenschap en daarom een gemeenschap in Christus, een Christusgemeenschap en daarom een apostolische gemeenschap.

IGNATIUS, DE IGNATIAANSE CONSTITUTIES EN DE LITURGISCHE VIERING DER KERK

Hier biedt zich de goede gelegenheid om enige woorden te zeggen over de verhouding van de ignatiaanse orde-idee tot de liturgische eredienst der Kerk. Ignatius heeft zijn Orde niet als een liturgische, maar als een apostolische gemeenschap gesticht. Dit betekent, dat de levensuiting der Kerk in liturgie en cultus, met name haar uitbouw en bevordering, voor haar geen doelwaarde bezit, maar uitsluitend waarde als middel tot het apostolische doel. Dit is het grondbeginsel, waarvan we moeten uitgaan.
Op Ignatius zelf oefende de glans der liturgie een betoverende bekoring uit. In de Dominicanerkerk van Manresa ondervond hij, als hij de Hoogmis bijwoonde of de vespers gezongen werden, een hemelse vertroosting [24]). Later als Ordegeneraal bekende hij aan pater Gonçalves, dat hij aanstonds in vervoering geraakte, als hij in een kerk de gezangen van het officie hoorde zingen [25]).
Persoonlijk bezat Ignatius een bijzonder fijn gevoel en gehoor voor de liturgische cultusuiting der Kerk. Daarin vond hij God, een ideaal, dat hij van al zijn ordebroeders verlangen zou . . . En toch lezen we in de Formula Instituti en in de Constituties een op het eerste gezicht volkomen afwijzende houding tegenover alle liturgische gebruiken en ceremoniën. „Non utentur Nostri choro ad horas canonicas, vel Missas, et alia officia decantanda," „De ordeleden mogen het koorgebed niet in gemeenschap zingen, noch Missen of andere kerkelijke diensten" [26]). Deze tekst vinden

we in alle redacties van de Constituties [27]). Op de eerste, tweede en derde Generale Congregatie werd dit beginsel uitdrukkelijk gehandhaafd. Gezongen Missen en gregoriaans gezongen vespers worden niet toegestaan. Aan den Generaal wordt evenwel de volmacht gegeven met het oog op plaatselijke omstandigheden hierop een uitzondering toe te staan [28]). Uit de strenge bepaling van Ignatius en uit de vasthoudendheid daaraan blijkt wel, dat we hier geest en recht der Orde in een voornaam punt raken [29]).
Wat heeft Ignatius tot deze beslissing, die met zijn persoonlijke neiging zo volkomen in tegenspraak stond en die in de loop der tijden zoveel verwondering, bevreemding en zelfs opspraak gewekt heeft en nog steeds wekt, bewogen? Voor dit besluit moet de Ordestichter, die alles volgens de hoogste en veiligste norm van Gods meerdere eer en lof afwoog, bijzondere beweeggronden gehad hebben. Scherp moet hem voor ogen gestaan hebben, welk standpunt hij hier kiezen moest.
Over deze beweegredenen zijn we volkomen ingelicht. In het ontwerp van de Formula Instituti heeft Ignatius de belangrijkste beweeggrond duidelijk aangegeven. Tengevolge van de moeilijkheden, die kardinaal Ghinucci hiertegen maakte, ontbreekt hij in de goedgekeurde redactie van de Formula. Daar lezen we alleen, dat de leden van de Sociëteit tot het gemeenschappelijke koorgebed niet verplicht zijn. De tekst van het ontwerp laat echter aan duidelijkheid niets te wensen over. Hier lezen we: „Ofschoon de ordeleden geen enkel recht op beneficiën of inkomsten verwerven kunnen, zijn toch allen, die de wijdingen ontvangen hebben, verplicht het officie volgens het kerkelijk ritueel te bidden. Echter niet gemeenschappelijk, om te vermijden, dat we van de apostolische liefdewerken afgehouden worden, waaraan we ons geheel en al gewijd hebben. Daarom mag bij Missen of andere kerkelijke diensten geen orgel gespeeld of gezongen worden. Deze dingen verhogen op loffelijke wijze de godsdienstige plechtigheden der geestelijken en andere religieuzen en zijn uitgevonden om het gemoed op te wekken en godvruchtig te stemmen overeenkomstig de hymnen en de geheimen. Wij echter hebben ondervonden, dat ze voor ons geen onbeduidend beletsel zijn. Want volgens de geest van onze roeping moeten we buiten de andere noodzakelijke bezigheden dikwijls en langdurig zowel overdag als 's nachts in beslag genomen worden door het brengen van troost aan hen, die naar

lichaam en ziel ziek zijn"[30]). In de reeds aangehaalde tekst uit de Constituties geeft Ignatius juist dezelfde motivering. „Omdat de werkzaamheden, die voor het zielenheil ondernomen worden, zo waardevol zijn, en eigen aan ons Instituut, en buitengewoon veelvuldig, en omdat van de andere kant de plaats waar we verblijven, zo onzeker is en we ons nu hier en dan daar moeten ophouden, mogen de ordeleden het koorgebed niet in gemeenschap zingen, noch Missen of andere kerkelijke diensten. Degenen, die in hun godsvrucht er toe gedreven worden om naar dergelijke plechtigheden te luisteren, vinden immers gelegenheid genoeg om zichzelf tevreden te stellen. De leden van onze Orde echter moeten die werken ondernemen, die tot eer van God aan onze roeping meer eigen zijn" [31]). Ignatius wijst hier ook nog op het feit, dat de Sociëteit een mobiele Orde is. De plaatsen, waar haar leden verblijven, zijn daarom wisselend en onzeker en dit komt aan een geregeld koorgebed niet ten goede.
Hieruit blijkt, dat Ignatius enkel en alleen tegen het gemeenschappelijk koorgebed en gezongen liturgische ceremoniën gekant was, omdat hij daarin een beletsel zag voor de apostolische bewegingsvrijheid van zijn Orde. Ook hier gaf de apostolische grondidee van zijn Stichting en de consequente verwezenlijking daarvan de doorslag. Deze conclusie wordt door enige persoonlijke uitspraken van Ignatius tegenover de paters Bibadeneira en Gonçalves bevestigd [32]).
Toen Ignatius zijn houding tegenover de liturgie bepaalde, stond hem het apostolische doel van zijn Orde voor ogen. Dit apostolische doel wilde hij handhaven en verwerkelijken en daarvoor moest iedere hinderpaal wijken, iedere moeilijkheid overwonnen worden. Van de andere kant was Ignatius zelf er van overtuigd, dat de liturgische cultus der Kerk een positief apostolische waarde als middel bezat. Interessant is in dit verband een opmerking in de 20ste aantekening van het boek der Geestelijke Oefeningen. Ignatius zegt, dat de retraitant, die zich uit zijn dagelijkse omgeving kan vrijmaken, ergens een kamer moet zoeken, waar hij afgezonderd woont en toch de gelegenheid vindt om dagelijks naar de Heilige Mis en naar de vespers te gaan, zonder dat hij gevaar loopt verwanten of bekenden te ontmoeten [33]). Verder kende Ignatius het onderscheid tussen het volledig gemeenschappelijk gezongen koorgebed met Conventsmis, zoals dit in de oudere

religieuze orden gebruik was, en de meer afzonderlijke liturgische ceremoniën en plechtigheden, waarnaar het gelovige volk een rechtmatig verlangen toonde. In de eerste codificatie van de juist geciteerde tekst uit de Constituties lezen we deze opmerking: „Als het echter ergens nuttig zou zijn en men zou oordelen, dat het volk er door tot godsvrucht gestemd wordt, kan men zowel van het een (het koorgebed) als het ander (gezongen Mis en officie) gebruik maken in zoverre men meent, dat het volk tot godsvrucht gestemd en in de geest geholpen wordt" [34]). Deze opmerking, waaraan een „dubium" voorafgegaan was [35]), wordt in de latere redacties der Constituties in een afzonderlijke Declaratie nader uitgewerkt. Ignatius zegt hier, dat vóór een preek of de uitleg van de H. Schrift en op Zon- en feestdagen de vespers en completen „sine cantu figurato vel firmo, ut vocant, sed tono quodam devoto, suavi et simplici" gezongen mogen worden [36]).
Hiermee is een eenvoudige recitatief-toon bedoeld [37]). Ook staat hij dit toe voor de ceremoniën van de Goede Week en voor het dodenofficie, als een huisgenoot begraven wordt [38]). Voor deze tegemoetkoming geeft Ignatius een apostolische beweegreden. „En dit met de bedoeling en in zoverre men van mening is, dat het volk hierdoor wordt aangespoord om de preken en onderrichtingen veelvuldiger bij te wonen en geregelder te komen biechten en om geen enkele andere reden" [39]). Verder heeft hij er geen bezwaar tegen, dat er „stille" Hoogmissen met assistentie gelezen worden, iets wat ons tegenwoordig vreemd zou aandoen [40]). Dit deed hij ongetwijfeld met de bedoeling om het volk tot bijwoning van het Heilig Misoffer aan te sporen. Ook is opmerkelijk, dat Ignatius onder de apostolische middelen, waardoor de ordeleden in de colleges en huizen van de Sociëteit den naaste te hulp kunnen komen, niet alleen het lezen van Heilige Missen, maar ook het vieren van andere religieuze plechtigheden noemt [41]).
Deze feiten bewijzen, dat Ignatius zich van de ene kant tegen alles verzette wat het apostolische d o e l der Orde in gevaar kon brengen, maar dat hij van de andere kant van de positieve waarde van de kerkelijke liturgie als apostolisch m i d d e l overtuigd was en dat hij daarvoor een open oog had. Geheel in overeenstemming met de oorspronkelijke bedoeling van den Ordestichter kan hieruit als grondbeginsel afgeleid worden, dat de Orde de liturgische cultusuiting der Kerk als apostolisch middel aanvaar-

den kan, zolang daardoor het apostolisch doel en de apostolische geest niet bedreigd worden. Ofschoon de apostolische waarde van de kerkelijke liturgie op zichzelf onbeperkt is, heeft zij toch voor den Jezuïet geen onbeperkte waarde, omdat zijn Orde geen beperkt liturgisch, maar een algemeen apostolisch ideaal heeft. Dit grondbeginsel ligt uitgedrukt in de thans geldende bepaling van het orderecht, die steunt op de Decreten der eerste Algemene Congregaties: „In de kerken der Orde wordt het zingen van Heilige Missen slechts toegestaan in zoverre dit met goedkeuring van den Generaal nuttig blijkt te zijn voor het doel der Orde en de stichting van den naaste."

Veel zijn sinds Ignatius de tijden veranderd. Heeft Ignatius vermoed, dat er een tijd zou aanbreken, waarin een liturgische herleving tot een der heerlijkste en vruchtbaarste levensuitingen der Kerk zou behoren? Een diepere bezinning op de stoffelijke openbaring in lijnen, kleuren, bewegingen, in sacramentele gedaanten en tekens van de onstoffelijke, geestelijke schoonheid van Christus' Bruid. Een zich koesteren en verkwikken in de charismatische genadewerking, die van het liturgisch ceremoniëel uitstraalt op het gelovig gemoed. Een ernstiger indringen in de substantiële dogma's van het christelijk geloof, die in de liturgische gebeden en gebruiken een onvergelijkelijk verheven uitdrukking vinden. En dat in een tijd, waarin materialisme, overdreven nationalisme en een verderf brengende verleking van het maatschappelijk bewustzijn de harten van God en godsdienst dreigen te vervreemden. En daarom een beweging niet zonder een verborgen impuls van den Geest, die aan alles leven en bezieling geeft, die het werk van Christus tot zijn glorieuze voleinding brengt.
Te allen tijde heeft de Jezuïetenorde — alle aanklachten ten spijt — haar apostolisch-liturgische taak begrepen en volbracht. Altijd heeft zij mannen voortgebracht, die op het gebied der liturgie en kerkmuziek wetenschappelijk of practisch hebben uitgemunt. Om slechts enige namen te noemen uit de lange reeks, die wij hier zouden kunnen opsommen. De liturgische meditatieboeken van den Generaal Franciscus Borgias en van pater Croiset. De wetenschappelijke tekst-uitgaven van Athanasius Kircher, Augustinus de Herrera, Manuel Azevedo en Franciscus Antonius Zaccaria. De uitleg van het Romeins missaal en rituaal van den H. Robertus

Bellarminus, Joannes Maldonado, Nicolaas Serarius, Jacob Gretser, Edmond Auger en Gonzales de Losada. De pogingen van Gippenbusch, Vetter en Curtz om de volkszang weer in zwang te brengen door het samenstellen van religieuze zangbundels.
Maar het spreekt vanzelf, dat vooral op dit ogenblik de Sociëteit van Jezus zich niet onbetuigd mag laten. Hoe zij zich aan deze liturgische herleving kan aanpassen is uit het voorafgaande duidelijk. Zij moet zich bezinnen op de waarde der liturgie en op de wijze waarop zij aan de tegenwoordige behoeften en verlangens tegemoet kan komen. Ook de ignatiaanse retraite biedt in dit opzicht hoegenaamd geen moeilijkheid. Op zichzelf gaat het doel der Geestelijke Oefeningen uit boven de ontplooiing van de kerkelijke eredienst en het opgaan in zijn luister. De Geestelijke Oefeningen willen de ziel geschikt maken haar Schepper en Heer te zoeken en te vinden, haar ontvlammen van liefde om Zijn heilige wil getrouw te volbrengen. Dit is de alles beheersende idee. Daarom zijn de Geestelijke Oefeningen in de vorm, waarin Ignatius ze heeft opgetekend, geen mariale, geen eucharistische, geen liturgische retraite. Maar juist omdat zij door hun wonderlijke compositie er op gericht zijn om de ziel van die liefde te doen ontvlammen, waarin zij God vindt in Hemzelf en in de geschapen schoonheid, die van Hem uitstraalt, zijn zij de oefenschool bij uitnemendheid om God te leren zoeken en te vinden in een mariale, eucharistische, liturgische levenshouding. Zelfs kunnen zij daartoe tot een voortreffelijk middel gemaakt worden, hetzij rechtstreeks door de gehele retraite in een liturgische sfeer te kleden, hetzij onrechtstreeks door de retraitewaarheden rondom de centrale waarheden van het christelijk dogma te groeperen, ze van daaruit te belichten en ze op deze wijze met een jonge, verheffende en bezielende kracht te doordringen.
Van de andere kant moet de Jezuïet er van overtuigd blijven, dat de liturgie als apostolisch middel voor hem slechts beperkte waarde heeft. Ongetwijfeld moet hij zowel theoretisch als practisch in de liturgische geest en in de liturgische gebruiken ingewijd worden. Want in verband met het intensievere liturgische leven van onze dagen zal hij op dit punt ongetwijfeld een apostolische taak te vervullen hebben. Dit is bovendien geheel en al volgens de geest van Ignatius. Ignatius verlangt, dat de novicen en studenten onderricht worden in de methode om met vrucht de Heilige

Communie te ontvangen, de Heilige Mis te dienen en te volgen. Ook moet er voor gezorgd worden, dat zij op dit punt niet alleen aanleren, wat nuttig is, maar ook dat zij het geleerde niet vergeten en practisch in toepassing brengen [42]). Degenen die de priesterwijding ontvangen zullen, moeten naar Ignatius' voorschrift zó voorbereid worden, dat zij de Heilige Mis met begrip en met godsvrucht lezen en de aanwezigen stichten door de wijze, waarop de liturgische handelingen verricht worden [43]). Vervolgens moet de Jezuïet van de nieuwere liturgische vormen en gebruiken kennis nemen en er zich mee vertrouwd maken. Op zichzelf bestaat hiertegen niet het minste bezwaar. Want alle liturgische functies hebben als uitingen van het cultusleven der Kerk op zichzelf een algemeen godsdienstige waarde. Deze algemeen godsdienstige waarde kunnen zij echter verliezen, als ze zó zouden worden aangewend, dat binnen de Orde zelf een liturgische beweging ontstaat, die het apostolisch ideaal zou belemmeren. Hier schuilt het gevaar, dat om elke prijs vermeden moet worden. Want de ordegemeenschap der Societas Jesu is een apostolische ordegemeenschap en een overschatting van de liturgische waarden zou haar apostolisch élan, haar apostolische bereidvaardigheid voor iedere taak en opdracht kunnen verzwakken. Hier moet de Jezuïet een offer brengen, zoals ook zijn Vader Ignatius, toen hij ter wille van het apostolisch karakter van zijn Orde het gemeenschappelijk koorgebed verbood, een offer bracht — zoals hij zelf tegenover pater Ribadeneira bekende [44]). En terwijl de Jezuïet in zijn hart edelmoedig het offer brengt, dat een getrouw beantwoorden aan het ignatiaanse ideaal van hem vraagt, blijft hij toch voor de wereld fier en blij getuigen, zoals ook zijn Vader Ignatius deed: dat hij prijst „het veelvuldig bijwonen der Heilige Mis, alsook de gezangen, de psalmen, de lange gebeden binnen en buiten de Kerk, alsook het vaststellen van zekere uren voor alle godsdienstige oefeningen, voor alle gebeden en kerkelijke getijden" [45]).

XII. LIDMAAT EN LICHAAM

„Nos autem, si illius Spiritus participes sumus, qui totum hoc Societatis corpus vegetat atque vivificat, qui non est spiritus hujus mundi, sed Spiritus qui ex Deo est; ac si, ut gloriosus ait Martyr Ignatius, Spiritu sancto ut linea et perpendiculo utamur ad nostras actiones moderandas ac dirigendas: videbimus, cum ejus gratia, recte ac suo ordine dispositis lapidibus vivis admirabilem structuram ad Jesu Christi gloriam consurgere."

„Indien we evenwel deel hebben aan dien Geest, die het gehele lichaam van deze Sociëteit doet leven en gedijen, die niet de geest van deze wereld is, maar de Geest uit God; en als we naar het woord van den roemvollen martelaar Ignatius met den Heiligen Geest zó vertrouwd zijn, dat Hij als een meetlat en paslood is, waarmee wij onze handelingen richten en regelen: dan zullen wij met Zijn genade tot eer van Jezus Christus een wonderbare bouw zien oprijzen, waarvan de levende stenen volgens juiste ligging en orde gerangschikt zijn."

Claudius Aquaviva, *De felici progressu Societatis*, Epist. Gen. I, p. 92.

In het genadegeheim der Heilige Kerk had Ignatius van God een diep inzicht ontvangen. In het boek der Geestelijke Oefeningen en in de Formula Instituti noemt hij de Kerk „onze heilige Moeder" en „de ware Bruid van Christus". Hij roept ons op er van overtuigd te zijn, „dat de Geest van Christus onzen Heer, den Bruidegom, ook de Geest Zijner Bruid, de Kerk, is en dat diezelfde Geest ons bestuurt en leidt tot zaligheid onzer zielen; want dezelfde Geest en Heer, die de tien geboden gaf, leidt en bestuurt onze Moeder de Heilige Kerk" [1]). In geen document evenwel heeft Ignatius zijn gedachten over het genadegeheim der Heilige Kerk subliemer uiteengezet dan in de brief aan keizer Claudius van Abessinië. Hier ondernam Ignatius een herenigingspoging. Den schismatieken vorst en de schismatieke kerk van Abessinië wilde hij terugwinnen voor de eenheid van het katholiek geloof en het katholiek gezag. Hij schrijft een brief over de eenheid der Kerk, waarin hij haar zichtbare gezagseenheid afleidt uit haar onzichtbare genade-eenheid. In dit heerlijk bewijsstuk van Ignatius' geloof in de eenheid der Kerk zegt hij onder meer: „Aanvaarden wij deze beginselen (over de volheid van het pauselijk gezag), dan moeten wij de redenen als héél ernstig beschouwen, die

Uw vader en grootvader er toe brachten om in te zien en te beseffen, dat het verkeerd was om in geestelijke dingen het gezag van den (afgescheiden) patriarch van Alexandrië te erkennen. Als verdord en verschrompeld lidmaat van het Mystieke Lichaam der Kerk is hij verstoken van beweging en kracht en niet bij machte die van datzelfde Lichaam te ontvangen. Daar hij zich immers losgerukt en afgescheiden heeft van de Heilige Apostolische Stoel en van het hoofd der Kerk, kan hij niet meer rechtens het leven der genade schenken noch wettig de waardigheid van het herdersambt uitdelen. Want deze ontving hij niet om haar aan iemand op enige wijze of met enig recht mee te delen. Immers de heilige en Katholieke Kerk is één over de gehele wereld, één en onverdeeld. En als zij één is, is het onmogelijk tegelijkertijd den Roomsen Paus en den patriarch van Alexandrië te erkennen. Ook is het niet mogelijk, dat die éne Kerk tegelijk bij beiden ware, enerzijds beperkt, anderzijds zonder grenzen. Juist zoals Jezus Christus, haar Bruidegom, één is, zo is ook zijn Bruid, de Kerk, altijd één geweest en zal steeds één blijven. Van haar zegt namens den persoon van Christus de wijze Salomon in zijn Hooglied: „Eén is mijn duif" [2]), en de profeet Oseas nog uitdrukkelijker: „Vergaderen zullen zich de kinderen van Juda en de kinderen van Israël, en zij zullen zich één hoofd kiezen" [3]). En lange tijd daarna wordt hetzelfde bevestigd door den evangelist Joannes, toen hij in de mond van Christus de woorden legde: „En het zal één schaapsstal worden en één herder" [4]).
Uit dit alles is duidelijk, dat Ignatius dieper zag dan de Kerk in haar uiterlijke structuur en gedaante, dat hij er van doordrongen was, dat zij een geheimzinnige genade-eenheid in Christus vormde, dat haar zichtbare eenheid een sacramentele uitstraling was van haar verborgen, onzichtbare genadegemeenschap in Christus. Hier zien wij weer met hoeveel voorbehoud wij de levende belijdenis van de eenheid van Christus' Mystieke Lichaam een „moderne gedachte" en iets van onze tijd moeten noemen. Als geopenbaarde waarheid heeft deze gedachte altijd in het gelovig bewustzijn der Kerk geleefd.
Als apostolische Christusgemeenschap, bestemd om het Verlossingswerk van Christus voort te zetten en te voltooien, zal de Societas Jesu dan eerst de mannelijke gestalte van Christus bereiken en haar volle werkkracht ontplooien kunnen, als ze een levend

lidmaat van het Mystieke Lichaam der Kerk is, levend van haar pneumatische volheid. Hiervan moet de Societas Jesu zich diep doordringen, want naarmate haar verbondenheid met het genadeleven der Kerk inniger en hechter is, zal haar apostolische gemeenschap innerlijk meer bevestigd en naar buiten vruchtbaarder zijn in goede werken.

In dit Hoofdstuk zullen we de verhouding nagaan tussen „lidmaat en Lichaam", tussen Orde en Kerk. De gedachte in dit Hoofdstuk uitgewerkt vinden we niet bij Ignatius uitdrukkelijk geformuleerd, maar het lijdt geen twijfel — en de bladzijden, die volgen, zullen ons hiervan overtuigen —, dat deze gedachten onmiskenbaar ignatiaanse gedachten zijn.

Echter zij hierop nog eenmaal gewezen. De eenheid, die de gemeenschap der Societas Jesu is, is in werkelijkheid niets anders dan een weerspiegeling en afstraling van de eenheid der Kerk. Want in ieder deel openbaart zich de schoonheid van het geheel, waarmee het in eenheid verbonden is en waarvan het zijn structuur en gestalte ontvangt. Zo openbaart ieder lid van het menselijk lichaam de voortreffelijkheid van het gehele lichaam, en iedere mens de volmaaktheid van het gehele menselijke geslacht. Deze waarheid geldt ook voor ieder lidmaat van het Mystieke Lichaam van Christus, waaraan we nog kunnen toevoegen, dat naarmate het lid er zich dieper van bewust is, dat het zijn adeldom ontvangt van de adeldom van het gehele Lichaam en er meer op bedacht is die adeldom in schoonheid te laten glanzen en stralen, dat lid de levensvolheid van het Lichaam overvloediger in zich zal opnemen en tot rijper ontwikkeling brengen. Dit geldt voor ieder lidmaat van het Mystieke Lichaam van Christus. Wat in dit opzicht over de gemeenschap der Sociëteit gezegd wordt, kan over iedere kerkelijke gemeenschap en zeker over iedere ordegemeenschap gezegd worden. Waar het hier om gaat, is duidelijk te maken, hoe de Jezuïet als levende waarheid kan beseffen, dat zijn Orde de schoonheid draagt en openbaart van de schoonheid der Kerk.

DE EENHEID VAN HET GEHEEL WEERSPIEGELD IN HET DEEL

Als Ziel en Lichaam is de Kerk van Christus een zichtbare en onzichtbare gemeenschap. Zoals de ziel aan het lichaam bestendig-

heid en levenskracht geeft, zo geeft ook de onzichtbare Kerk aan de zichtbare Kerk haar aardse onvergankelijkheid en onveranderlijkheid en haar onuitputtelijke levenskracht. Maar ook zoals het lichaam de schoonheid van de ziel weerkaatst, zo weerspiegelt de zichtbare Kerk én glans én luister van de onzichtbare Kerk. De onzichtbare Kerk is een geheimzinnige genadegemeenschap in Christus, de zichtbare Kerk een tijd en ruimte omspannende vereniging van gelovigen onder één Opperhoofd en Opperherder, den Paus van Rome, door een ononderbroken successie Christus' Sleutelhouder op aarde. Hieruit volgt, dat de Kerk van Christus niet zichtbaar is in zoverre haar leden zichtbaar zijn, maar dat zij als Kerk van Christus zichtbaar is, en als Kerk van Christus herkenbaar, in zoverre de gemeenschap van haar leden zichtbaar is. Deze gemeenschap is als gemeenschap zichtbaar en herkenbaar door de eenheid in geloof, de eenheid in cultus, de eenheid in leiding en gezag, door haar apostoliciteit, haar katholiciteit en heiligheid.

Wij hebben gezien, dat Ignatius aan zijn Christusgemeenschap een hecht fundament van eenheid en eensgezindheid wilde geven. Een meer uiterlijke eenheid door gelijkvormigheid in dezelfde levenswijze, dezelfde gewoonten en gebruiken voor de gehele Orde, met name gelijkvormigheid in de liturgische functies en ceremoniën, eenheid ook door de eenheid van hetzelfde gezag. Een meer innerlijke eenheid door overeenstemming in gedachten en wil, oordeel en inzicht. Volgens Ignatius' bedoeling moest deze eendrachtige samenwerking de onderlinge liefdeband beschermen en bevestigen. Daarvan moest zij de zichtbare weerglans zijn. Maar hoe onvergelijkelijk dieper en verhevener wordt dit alles, als we deze broederlijke eenheid en saamhorigheid in haar diepste grond zien, de liefde-eenheid der genade, en deze liefde-eenheid der genade weer in háár diepste grond: de liefde-eenheid van de allen omvattende en allen verbindende genadegemeenschap der Heilige Kerk. Dan leren we de zichtbare eenheid der Societas Jesu beschouwen als een weerspiegeling van de zichtbare eenheid der Kerk in haar geloofs- en zedeleer, haar sacramentele cultus en de eenheid van haar gezag, de liefdegemeenschap van de Societas Jesu als een weerkaatsing van de liefdegemeenschap der Kerk. Dan wordt de ordegemeenschap der Societas Jesu op haar beurt een geheimzinnig lichaam, zoals de Kerk een geheimzinnig Lichaam is,

een genadegeheim, zoals de Kerk een genadegeheim is. Dan mag de Jezuïet met Sint Paulus uitroepen: „Eén lichaam en één geest, zoals ook gij geroepen zijt tot één hoop ontsproten aan uw roeping, één Heer, één geloof, één doopsel" [5]).

Op de eenheid van het gezag in de Sociëteit moeten we nog even dieper ingaan, want ook deze gezagseenheid moet de Jezuïet beschouwen als een weerglans van de gezagseenheid der Kerk.
Zuiver ideëel genomen is het monarchisch gezag, zelfs in zijn meest absolutistische vorm, de volmaaktste vorm van gezag. Gezag is niets anders dan het zichtbare beginsel, dat de veelheid der gemeenschap richt op de eenheid van het na te streven doel, het gemeenschappelijk welzijn. In het gezagsorgaan vindt de veelheid der gemeenschap zichzelf terug in een beginsel van eenheid en zij vindt zichzelf volmaakter daarin terug naarmate het gezagsbeginsel zelf een volmaaktere eenheid vormt. De volmaaktste gezagseenheid is één wil en één wet, één enkelvoudig gezagsorgaan met alle volmacht bekleed, dat de gehele gemeenschap in zich opneemt, dient en leidt tot haar doel.
Ideëel is de absolutistische gezagsvorm de volmaaktste vorm van gezag, maar niet reëel. Want zelden of nooit zal in werkelijkheid een persoon gevonden worden, die als gezagsorgaan van een grotere gemeenschap en een volkomen volmacht genietend, zó uitmunt door gaven van geest en hart, dat hij veilig en duurzaam die gemeenschap leiden kan tot haar naaste en laatste doel. Dit dwingt tot een beperking van de onbeperkte volmacht. We denken hier aan een constitutionele monarchie met volksvertegenwoordiging en ministerraad [6]).
Het goddelijk-bovennatuurlijke verheft het menselijk-natuurlijke tot zijn hoogste volmaaktheid. De Kerk als goddelijke en menselijke gemeenschap is een gemeenschap, waarin zich alle gemeenschapswaarden en gemeenschapsfuncties tot haar hoogste volmaaktheid ontplooien, ook in haar menselijke, zichtbare verschijning. Dit geldt ook van de structuur van haar gezag. In de Kerk van Christus beantwoordt de reële volmaaktheid van het gezag aan de ideële en daardoor aan de hoogste norm en vorm van ieder gezag. Zij bezit in den Paus van Rome als Christus' Plaatsbekleder op aarde een monarchaal en absoluut gezag. Maar deze volheid van gezag kan zij daarom alleen bezitten en uitoefe-

De geloften van Montmartre

nen, omdat zij niet alleen een menselijke, maar ook een goddelijke gemeenschap is. Petrus is de steenrots en de poorten der hel zullen haar niet overweldigen. Christus heeft aan Zijn Kerk, en op de eerste plaats aan de dragers van haar gezag, hulp en bijstand beloofd tot aan de laatste dag. Hij Zelf moest heengaan, maar door de Geest van waarheid, de Geest van liefde, de Geest van eenheid en verbondenheid met Hem, blijft Hij bij ons.

Een bijzonder kenmerk van de Sociëteit van Jezus is haar streng monarchaal karakter. Zij kiest een Generaal voor het leven [7]), die op de wetgevende macht na een bijna onbeperkte machtsbevoegdheid bezit [8]). Deze macht omvat, uitgezonderd de verplaat-

sing en opheffing van huizen en colleges, een volledige uitvoerende, beherende en bestraffende macht. Tot zijn machtsgebied behoren de opname en het ontslag der leden [9]), de toelating tot de geloften en graden[10]), de verdeling der zendingen en ambten[11]), het oprichten van huizen en colleges en het beheer en toezicht daarover [12]), de bijeenroeping van een Algemene Congregatie [13]). Alle provinciale en bijna alle locale oversten worden door hem rechtstreeks benoemd [14]). Ook deze middellijke en onmiddellijke oversten bekleden een monarchale gezagsfunctie[15]). Raadgevers staan hun ter zijde, doch slechts in heel enkele gevallen, zoals het algemeen geldende kerkelijke Recht dit voorschrijft, zijn zij aan hun beslissende stem gebonden[16]). Het bestuur der Sociëteit draagt dus in al zijn geledingen een streng monarchaal karakter.

Ofschoon in Ignatius de hoop leefde, dat de Geest van Christus ook zijn Ordestichting zou leiden en besturen, en hij ook zag en ondervond, dat deze hoop geen ijdele verwachting was, was hij er toch diep van doordrongen, dat de vervulling van dit verlangen allerminst op een belofte van Christus steunde. Als wijs en voorzichtig wetgever trok hij daaruit de juiste conclusie. Hij temperde de monarchale volmacht van den Generaal; of juister gezegd, in de natuur en structuur der Orde zelf lag reeds een tempering. Want niet bij den Generaal, doch bij de Ordegemeenschap, belichaamd in de ordekern, de Societas professa, schuilt de volheid van het ordegezag, en in het begin hebben wij op grond van historische redenen verklaard, dat wij dit als een der meest wezenlijke structuurelementen van Ignatius' Stichting beschouwen moeten. Op dit punt mogen wij ons niet misleiden. Men heeft meer dan eens gezegd, dat de afhankelijke en beperkte volmacht van den Generaal meer theorie dan praktijk is, dat in werkelijkheid zijn macht en invloed onbeperkt en onaantastbaar blijven. Deze opvatting is onjuist, omdat zij met een der voornaamste elementen der jezuïetische ordestructuur geen rekening houdt, onjuist ook, omdat zij strijdt met de geest en bedoeling van Ignatius zelf. Zijn idee over de afhankelijke en beperkte volmacht der oversten vatte Ignatius in het reeds genoemde subordinatiebeginsel aldus samen: „Behalve de (goede) keuze (der oversten) is het voor het welzijn van het gehele lichaam ook van het hoogste belang, dat de bijzondere oversten tegenover hun onderdanen, de Generaal tegenover de bijzondere oversten, de Sociëteit daarentegen tegen-

over den Generaal een grote macht bezitten, zodat allen om het goede te doen alles vermogen, maar als zij slecht zouden handelen, volkomen onderworpen zijn" [17]). Dit beginsel was bij Ignatius volle ernst en hij trachtte het in zijn ordewetgeving tot gelding te brengen.

De Generaal is onderworpen aan den Paus, gebonden aan de Constituties, afhankelijk van het lichaam, dat als een oligarchisch bestuurscollege de ordegemeenschap en de ordekern vertegenwoordigt en dat in de Orde de hoogste wetgevende, beherende en besturende macht bezit, de Generale Congregatie. Door dat college wordt de Generaal „voor het leven" gekozen, daaraan ontleent hij zijn macht, door dat lichaam kan hij in bepaalde gevallen ter verantwoording opgeroepen en zelfs uit zijn ambt ontheven worden [18]). De wetten en decreten door dit lichaam uitgevaardigd kan de Generaal niet veranderen, opheffen, noch een authentieke uitleg daaraan geven; wel kan hij voor de practische uitvoering daarvan een algemene of bijzondere norm voorschrijven. Vervolgens is het gezag van den Generaal ook in die zin beperkt, dat de Paus altijd de bijeenroeping van een Generale Congregatie bevelen kan, zoals in de loop der geschiedenis enige malen gebeurd is. Vervolgens heeft de Vergadering, die om de drie jaar te Rome bijeenkomt en waarin iedere provincie vertegenwoordigd is, een beslissende stem omtrent het bijeenroepen van een Algemene Congregatie [19]). Ten laatste is de Generaal bij bepaalde tekortkomingen aan de raad van zijn assistenten, die gewoonlijk door de Generale Congregatie tegelijk met hem gekozen worden, gebonden, afgezien van het geval waarin zij hem voor een Algemene Congregatie ter verantwoording kunnen roepen [20]).

Ondanks deze tempering draagt het bestuur der Sociëteit een streng monarchaal karakter en hierin mogen wij een gelijkenis zien met de monarchale gezagsstructuur der Kerk. Toch zijn er, zoals ieder ziet, punten van wezenlijk verschil. Want niet alleen is de monarchale volmacht van Christus' Stedehouder van goddelijke oorsprong en omvat zij naast de bestuursmacht, ook de leer- en wijdingsmacht, de Paus bezit bovendien ten allen tijde, ook op een Algemeen Concilie, een beslissend gezag.

Om wille van de uitgebreide volmacht van den Generaal en de ambtsduur voor het leven heeft de Orde meer dan één aanval moeten verduren. Zelfs de Pausen zijn hiertegen opgekomen en

hebben een tijdelijke verandering gelast. Ook kan men niet ontkennen, dat in de machtsvolheid van den Generaal een gevaar voor centralisatie schuilt, die aan de Orde haar nodige bewegingsvrijheid zou kunnen ontnemen. Verschillende geschiedvorsers zien daarentegen in de machtsbevoegdheid van den Generaal het geheim van de innerlijke bestendigheid en uiterlijke kracht der Orde. Er is nog iets anders, waarop wij in dit verband moeten wijzen. Het gezag der Kerk is een hiërarchisch gezag, omdat het op een rechtstreekse machtsoverdracht van Christus berust. In deze betekenis kunnen de begrippen hiëraráchie en hiërarchisch gezag alleen en uitsluitend op het gezag in Christus' Kerk en op haar wettige gezagsdragers toegepast worden. Van andere gemeenschaps-lichamen kunnen zij zelfs niet in analoge zin gelden, omdat iedere overeenkomst ontbreekt. Maar het begrip hiërarchie drukt ook een rangonderscheid uit en in deze oneigenlijke betekenis van rangorde en rangverschil kan het woord hiërarchie ook op andere lichamen en verenigingen toegepast worden.
Van de Sociëteit kunnen wij zeggen, dat haar structuur een sterk hiërarchisch rangonderscheid vertoont. Aan het gradenverschil hebben wij een uitvoerige beschouwing gewijd. Wij onderscheiden in de Sociëteit professen van vier en drie geloften, gevormde geestelijke en tijdelijke coadjutoren, de ordestudenten en de aangenomen tijdelijke coadjutoren. Naast dit horizontaal rangonderscheid kunnen wij nog een verticaal rangverschil vaststellen, het beginsel van rangorde tussen de oversten, waarover wij reeds dikwijls gesproken hebben.
Op grond van deze hiërarchische structuur wordt van den Jezuïet een bijzonder sterke geest van gemeenschap gevraagd. Hij moet er van doordrongen zijn, dat het geschapene slechts in eenheid èn veelheid Gods Beeld weerkaatsen kan. God is eenheid, in Hem heeft zich alle veelheid tot enkelvoudigheid opgelost. Het geschapene daarentegen is veelheid en verdeeldheid, omdat het in zijn beperktheid Gods onbeperktheid niet omvatten kan. Maar als afspiegeling van God, oorsprong en einddoel van alles, moet de geschapen orde in haar geheel en in haar verschillende geledingen ook Gods eenheid en enkelvoudigheid weerkaatsen, juist in haar veelheid en verscheidenheid. En naarmate de geschapen veelheid en menigvuldigheid een volmaaktere eenheid en harmonie openbaart, des te volmaakter weerspiegelt het schepsel Gods beeld en gelijkenis.

Dit geldt ook en vooral van de gemeenschap. In haar vormen mensen van verschillende aard, van verschillende aanleg, van verschillende rang en stand, met verschillende functie en met verschillend beroep een reële en ideële eenheid. Naarmate die veelheid en verscheidenheid menigvuldiger zijn en de eenheid volkomener, des te volmaakter weerspiegelt de gemeenschap het beeld van Gods eenheid, die juist als eenheid een beginsel van veelheid is. In hoogste mate geldt dit van de gemeenschap bij uitnemendheid, de Kerk van Christus. Haar eenheid is de meest hechte eenheid, een onzichtbare levensgemeenschap door de genade, opgeheven en gedragen door een waarachtige deelname aan de levensgemeenschap van het goddelijk Wezen zelf, een zichtbare eenheid, die ruimte en tijd omspant. Maar ook ontdekken we in haar een bijna onbeperkte veelheid en verscheidenheid. Sint Paulus heeft dit geheim van veelheid en eenheid beleden in de woorden: „Want aan ieder van ons is de genade geschonken, volgens de maat die Christus ons heeft toegemeten . . . Zelf heeft Hij sommigen tot apostelen, anderen tot profeten, anderen tot evangelisten, anderen tot herders en leraren aangesteld, tot vervolmaking van de heiligen, tot uitoefening van het geestelijk ambt, tot opbouw van het Lichaam van Christus . . . Door Hem wordt het gehele Lichaam samengevoegd en samengehouden, en door de hulp van alle gewrichten, volgens de kracht aan ieder lid toegemeten, ontvangt het groeikracht en bouwt zich op in liefde" [21]).
In het licht van het gemeenschapsgeheim der Heilige Kerk mag en moet de Jezuïet de monarchale en hiërarchische structuur van zijn Orde ook als een gemeenschapsgeheim beschouwen. Hij mag en moet erkennen, dat zijn Orde, zoals ieder lid van het Mystieke Lichaam, uit het gemeenschapsgeheim der Kerk haar gaafheid en welstand, haar glans en schoonheid put. Deze gedachte vinden wij zo treffend bij Suarez uitgedrukt: „Zoals in hetzelfde lichaam de verschillende ledematen een verschillende functie vervullen en daarom op verschillende wijzen samengesteld en met het geheel verbonden zijn . . . terwijl toch alle leden onderling volmaakt verenigd zijn en één lichaam vormen; en zoals wij in hetzelfde Mystieke Lichaam der Kerk verschillende hiërarchische graden onderscheiden, die de eenheid van het Lichaam niet verstoren, maar haar juist voortreffelijk in stand houden, zo belet in deze Orde, die met de kerkelijke Hiërarchie een sterke verwantschap ver-

toont, de verscheidenheid, de eenheid en eensgezindheid niet, integendeel, zij volmaakt deze veeleer, omdat zij in nederigheid en liefde gegrondvest zijn" [22]).

De innerlijke eenheid der Kerk straalt niet alleen open in de zichtbare eenheid van geloof, gezag en cultus, maar ook in de eenheid van haar apostoliciteit, katholiciteit en heiligheid. Alleen de Kerk van Christus is een apostolische Kerk. Van haar alleen geldt, dat het primaat van den thans regerenden Paus door een ononderbroken opvolging het primaat is, dat Petrus van Christus ontving. Dit is haar eenheid in de tijd. Alleen het gezag van de Kerk van Christus is een apostolisch gezag. Toch ligt misschien ook hier een punt van vergelijking, in toegepaste zin, zoals we dat met het hiërarchisch gezag gedaan hebben. De Ordegemeenschap der Sociëteit heeft in de loop der tijden geen scheiding of scheuring gekend. Zij is in wezen en verschijning altijd één en dezelfde Ordegemeenschap gebleven. De opeenvolging van haar hoogste gezagsbekleders vertoont een gesloten continuïteit, die zelfs niet door haar tijdelijke opheffing, zoals de gebeurtenissen zich de facto ontwikkelden, onderbroken is. De katholiciteit van de Kerk is haar eenheid in de ruimte. Zij omvat alle volkeren, alle landen, alle talen. Zij is supranationaal, dat wil zeggen, dat zij aan geen nationaliteit gebonden is, maar door haar geestelijk, bovennatuurlijk karakter ieder land en ieder volk juist in zijn volksaard verheffen en veredelen kan. Anti-nationalisme is een verwijt, dat de Kerk niet verdient. Ook in de Sociëteit zien we een zekere katholiciteit. In de gehele beschaafde wereld heeft zij zich kunnen inburgeren, overal zich kunnen aanpassen. Een expansiedrift die de gehele wereld veroveren wilde, dreef haar naar alle werelddelen. Haar missiegebieden in alle landen en streken en onder alle volkeren, in Indië, China, Japan, Afrika, Australië, op de eilanden der stille Zuidzee en in de woeste oorden van het Rotsgebergte, in Alaska en Patagonië, zijn hiervan het sprekend bewijs. Supranationaliteit ligt ook in haar wezen. De eerste Jezuïeten, die van verschillende nationaliteit bijna in alle landen van Europa werkzaam waren, gaven in dit opzicht een heldhaftig voorbeeld. In September 1544 werkten Ignatius, Salmerón en Domenech in Rome, Le Jay in Salsburg, Bobadilla in Wenen, Faber, Rodríguez en Araoz in Portugal, Laínez in Padua, Broët in Reggio di Emilia. Francis-

cus Xaverius was reeds naar Indië vertrokken. Ignatius versterkte zijn ordebroeders in deze geest van aanpassing door wijze voorschriften. In de Constituties spreekt hij over een algemene liefde, die alle partijen, ook al zijn ze met elkaar in strijd, in onzen Heer bemint, en in zijn Instructies geeft hij nauwkeurig aan, hoe de Jezuïet de liefde en achting van allen winnen moet [23]).

De Kerk van Christus is ten allen tijde een Moeder van ware heiligheid geweest. Wij bewonderen de heldhaftige deugd van zoveel martelaren en martelaressen, belijders en maagden, de hechte, edele vroomheid van het gelovige christenvolk. Dat is de heiligheid van de strijdende Kerk, die zich voortzet in de heiligheid van de lijdende en triomferende Kerk. De heiligheid vindt haar volmaaktheid in de liefde, de liefde in de eenheid. In de heiligheid der Kerk glanst haar eenheid boven ruimte en tijd door de eeuwen tot voor de troon van God en het Lam, waar de gelukzaligen in eeuwige verrukking zingen: „Hem die zetelt op de troon en het Lam zij lof en eer en glorie en kracht in de eeuwen der eeuwen" [24]).

Van die vruchtbaarheid der Kerk heeft ook de Sociëteit ontvangen. Haar 24 Heiligen en 150 Zaligen zijn haar voorbeeld, haar voorspraak, haar verdediging, haar roem en haar vreugde. Samen met de duizenden en duizenden ordeleden van alle tijden en van alle landen zullen zij in alle eeuwigheid blijven: de heerlijkste getuigenis van de hechtheid van hun eenheid en verbondenheid in Christus.

HET HOOFD EN DE ZIEL VAN HET MYSTIEKE LICHAAM

Wij hebben gezien, dat de zichtbare eenheid der Kerk een uitstraling is van haar onzichtbare eenheid in Christus. Dit geldt ook voor de ordegemeenschap der Sociëteit. Christus is het Caput Ecclesiæ, omdat in Hem de volheid der Godheid lichamelijk woont. Hij is het Caput gratiæ, het genadebezittend, genadeverdienend en genadebewerkend Hoofd. Hij is de Primogenitus omnis creaturæ, de Eerstgeborene der gehele schepping, en in zoverre is Hij de doeloorzaak van de geschapen orde. God heeft ons allen voorbestemd om gelijkvormig te worden aan het beeld van Zijn Zoon. Hij is het toonbeeld van alle heiligheid, de vervulling van 's mensen levensdoel.

Van dit alles moet ook de Jezuïet zich diep doordringen. Zijn Orde is in wezen een genadegemeenschap en als genadegemeenschap heeft zij slechts één Hoofd: Christus. Christus is door Zijn Verlossing de verdienende oorzaak van alle genaden, die de weefsels en vezels, de gewrichten en ledematen van de Orde tot een lichaam aaneenvoegen, van alle genaden ook, die door de apostolische bediening van dit lichaam aan anderen geschonken worden. Christus is ook de bewerkende oorzaak van deze genadegemeenschap. Alle genadeschenking komt van God als van haar Hoofdoorzaak. In een eenheid van goddelijke werking wordt zij ons door de drie goddelijke Personen geschonken. Door de vereniging van Godheid en Mensheid bezit Christus evenwel in Zijn menselijke natuur de volheid der genade, en ook de werktuiglijke macht om de genade te schenken. Hij is het met de Godheid verbonden Werktuig, met een theandrische, godmenselijke macht omkleed, en omdat Hij bovendien de verdienende oorzaak van ons heil is, is Hij de Bron, waaruit iedere genade en geestelijke gave ons toevloeit. Ook als bewerkende oorzaak is Christus dus het Caput corporis Societatis, het Hoofd van het lichaam der Sociëteit. Christus is ook de exemplaire oorzaak van onze heiliging. In Christus heeft God de gevallen mensheid tot een nieuwe mensheid voorbestemd, in Hem wordt het herboren volk Gods tot een mystieken Persoon, Christus Hoofd èn leden, verenigd. Wat dit voor den Jezuïet betekenen moet, hebben we reeds gezegd. Om meer dan één reden moet hij trachten aan Christus gelijkvormig te worden, Christus' beeld in zich uit te drukken, niet alleen door een uiterlijke navolging, maar vooral door een innerlijke gelijkenis. Hij moet in Christus denken, voelen, handelen, in Christus leven, lijden en sterven.
Zo is Christus de voleinding van 's mensen levensdoel. De laatste zin van het schepsel is de verheerlijking van God. Ook dit vindt zijn vervulling in Christus. Hij is de „magna gloria Patris", de openbaring van 's Vaders Heerlijkheid in de geschapen orde. De taak, die Hij in deze wereld vervullen wilde, was op Zijn beurt den Vader verheerlijken. Door iedere daad en iedere handeling voor Jezus en in Jezus verricht kan het schepsel zich verenigen met en deelnemen aan deze verheerlijking van den Vader, aan de oneindig waardevolle lof en glorie, die Jezus Zijn Vader aanbood en aanbiedt. In Jezus glanst alle geschapen heerlijkheid open in de

ongeschapen Heerlijkheid, die God vóór alle eeuwigheid in Zichzelf bezat en die de diepste grond en laatste zin is van iedere binnengoddelijke en buitengoddelijke werking. Hier openen zich heerlijke aspecten voor den Jezuïet. Want de gedachte aan Gods eer en glorie moet geheel zijn leven beheersen, zoals ook Zijn Vader Ignatius dit beginsel steeds voor ogen stond.

In de schoot der Heilige Drievuldigheid vervult de Heilige Geest een liefdetaak. Hij is de persoonlijke Liefdeband tussen Vader en Zoon, in Hem schenken Vader en Zoon Zich in liefde weg in de eenheid van het driepersoonlijk Wezen. Ook in de schepping vervult de Heilige Geest een liefdetaak. Jezus beloofde ons den Vertrooster en den Geest der waarheid om Zijn verlossing te voltooien. Deze verlossing en de voltooiing daarvan vinden hun diepste grond in de liefdeopenbaring tussen Vader en Zoon in den Heiligen Geest. De Heilige Geest is het beginsel, dat alles door liefde tot liefde terugbrengt, dat alle veelheid in eenheid oplost, omdat Hij in de schoot der Heilige Drievuldigheid beginsel en voleinding der eenheid is.
In de geschapen orde volbrengt de Heilige Geest deze liefdetaak als Geest van waarheid, als Geest van vertroosting en verlichting en vooral ook als Geest van leven, liefde en heiliging. Hij is de Geest van vereniging en verbroedering met Jezus, de Geest, die Zelf met onze geest getuigt, dat wij kinderen van God zijn, door wien we roepen: „Abba, Vader" [25]). Hij is de Ziel van Jezus' geheimzinnig Lichaam, omdat Hij als beginsel van eenheid alles verenigt door de eenheid van Zijn gave, de heiligmakende genade. De Heilige Geest is ook de Ziel van het corpus Societatis. Niet alleen als de Geest van waarheid. Ignatius verwacht van Hem licht en bijstand bij de opname der candidaten [26]), omtrent de wijze, waarop een lid, met name een profes, uit het ordeverband ontslagen moet worden [27]), bij gewichtige beslissingen omtrent de zendingen [28]), bij de keuze der middelen, die voor de apostolische werkzaamheden der Sociëteit dienstig kunnen zijn tot meerdere eer van God [29]), bij de verkiezing van een nieuwen Generaal [30]). Niet alleen als Geest van vertroosting. Op de zalving en verlichting van den Heiligen Geest moet de Jezuïet bij de vervulling van zijn roepingstaak, het „huius vocationis pondus", zoals Ignatius zegt, vertrouwen [31]). Maar vooral als de Geest van leven en van

liefde. Ignatius zegt, dat de Heilige Geest de inwendige wet van genegenheid en liefde in de harten schrijft [32]). Juist hierdoor is de Heilige Geest de ziel, het levenwekkend en levengevend beginsel van het corpus Societatis. Zoals iedere gemeenschap haar innigste en hechtste band in de liefde vindt, zo ook de Ordegemeenschap der Societas Jesu. Maar deze liefde moet de liefde zijn, die de Heilige Geest in de harten schrijft, de liefde, die tegelijk met de gave van den Heiligen Geest, de heiligmakende genade, in de ziel gestort wordt, de liefde, die eenheid en gemeenschap is, omdat haar beginsel, de genade, eenheid en gemeenschap is. Deze inwendige liefde vermag meer dan alle uitwendige Constituties vermogen. Want de Constituties en Regels richten ons op de gemeenschap, maar de liefde, gegrondvest in de genade, i s gemeenschap, de innigste levensgemeenschap.

We mogen de professio religiosa als een „sacramentele" handeling beschouwen. Ze betekent een traditio, een volmaakte overgave, een liefde-offer door de geloften, en ze bewerkt een traditio, een overgave. Als het ware met „sacramentele" kracht bevestigt zij den religieus in de genade van zijn roeping, waardoor hij zich iedere dag opnieuw in volmaaktere liefde aan God kan wegschenken. Alle genade is gemeenschapvormend, omdat zij niet alleen een afstraling is van, maar ook een werkelijke deelname aan de edelste en volmaaktste Gemeenschap, de Heilige Drievuldigheid. Uit alles wat we tot hiertoe gezegd hebben, kunnen wij veilig besluiten, dat de „sacramenteel" bekrachtigde roepingsgenade van den religieus en dus ook van den Jezuïet een naar gemeenschap stuwende genade is. Zij is de genade, waardoor de Jezuïet zijn Orde als gemeenschap leert begrijpen, waardoor hij gaat beseffen, dat hij in en door deze gemeenschap zijn heil en heiliging bewerken moet. Immers slechts in en door deze gemeenschap zal zich die genade tot volle kracht en vruchtbaarheid ontplooien. Diezelfde genade zal den Jezuïet richten op het Hoofd van deze gemeenschap, Christus, en op de leden van deze gemeenschap, zijn broeders. Zijn Christusliefde moet openstralen in een broederliefde en deze broederliefde moet zijn Christusliefde veredelen en verdiepen. Die Christusliefde en broederliefde moeten een apostolische liefde zijn. Hier moet de Jezuïet zich bewust blijven, dat vooral die apostolische bediening in vruchtbaarheid

gedijen zal, die in de gemeenschap geboren en door de gemeenschap gedragen wordt. Van hem wordt niet alleen gehoorzaamheid gevraagd, maar ook broederlijke samenwerking, broederlijke verstandhouding, broederlijke raad en hulpvaardigheid, alles wat de inwendige liefdewet van hem verlangt. Dit is de dynamiek der genade, die vloeiend uit de Bronaar Christus en opbouwend Zijn geheimzinnig Lichaam, in wezen gemeenschap scheppende genade is. Dit bewerkt de Geest van liefde en eenheid, die van Hem uitgaat. Daarom moet de Jezuïet naar het woord van Sint Paulus „over alles heen de liefde aantrekken, die de band der volmaaktheid is" [33]). Christusliefde, broederliefde, apostolische liefde, hierin vindt het Jezuïetenideaal zijn ware volmaaktheid.

DERDE DEEL

WEG NAAR GOD

ICK HOUW DE SCHEUR VOOR MIJN FAVEUR

„... curetque primo Deum, deinde huius sui instituti rationem, quae VIA quaedam est AD ILLUM, quoad vixerit, ante oculos habere..."

„... en hij zorge op de eerste plaats God, vervolgens de leefwijze van dit zijn Instituut, die een WEG is NAAR HEM, steeds voor ogen te houden..."

Formula Instituti 1550.

XIII. DE GESCHAPEN MIDDELEN

„En las cosas del servicio de nuestro Señor que emprendía, usava de todos los medios humanos para salir con ellas, con tanto cuydado y eficacia, como si dellos dependiera el buen suceso; y de tal manera confiava en Dios y estava pendiente de su divina providencia, como si todos los otros medios humanos que tomava no fueran de algún efecto."

„Ondernam hij iets in de dienst van onzen Heer, dan maakte hij om te slagen van alle menselijke middelen gebruik, en wel met zoveel toeleg en goed gevolg, dat het succes daarvan scheen af te hangen. Ondertussen vertrouwde hij zó vast op God en bleef zó overgegeven aan de leiding van Zijn goddelijke voorzienigheid, dat het leek, dat alle overige menselijke middelen, die hij aanwendde, van generlei waarde en betekenis waren."

P. Ribadeneira, *De ratione S. Ignatii in gubernando*, Scripta I, p. 466.

Over zijn visioen aan de Cardoner heeft Ignatius ons slechts weinig bijzonderheden nagelaten. Op een dag in Augustus was hij van Manresa op stap gegaan en wandelde in de richting van Sint Paul, een kerkje op ongeveer 5 KM afstand van Manresa. Het was gelegen aan de linker oever van de Cardoner en behoorde als filiaal aan de Benedictijnen van Montserrat. In gedachten verdiept had Ignatius reeds een flink stuk weg afgelegd. Vermoeid zette hij zich neer boven aan de oever van de rivier, beneden kabbelde het water en zijn blik volgde de voorbijvlietende deining. Plotseling doorstraalde een goddelijk licht zijn peinzende geest. In verborgen diepten drong hij binnen, een nieuwe wereld openbaarde zich, waarheden, waarvan hij het bestaan niet vermoed had, geheimen over goddelijke en menselijke dingen onthulden zich. Zó sterk was het licht, dat zijn geest verblindde, zó klaar en zeker de kennis, dat alles hem nieuw leek en hij zichzelf niet meer herkende [1]. Meer heeft Ignatius over dit visioen niet opgetekend. Toch kunnen we uit zijn verdere geestelijke ontwikkeling met zekerheid vaststellen, wat hij in die ogenblikken van verlichting en verrukking aanschouwd heeft. In één blik doorschouwde hij de wonderen van Gods schepping, van verheffing, zondeval en verlossing. Hij zag, hoe alles neervloeide uit Gods goedheid en almacht, uit Zijn liefde en erbarming, hoe alles naar Hem terugvloeide, alles

een wereldspel van goed en kwaad voor het aanschijn van Gods Majesteit, voor God als het eeuwig onveranderlijke Beginsel en Einddoel. Dit alles zag Ignatius en vooral ook de taak en de plaats van den mens in het wereldgebeuren. Ignatius heeft de kern van dit visioen neergelegd in het Fundament van zijn Geestelijke Oefeningen, meer beredenerend dan bespiegelend, ofschoon de logica van zijn betoog ook hier de logica van het hart veronderstelt. Zelf doorschouwde Ignatius het Fundament niet in abstracte formules en wetten, maar in de greep van een vitaal begrijpen en ervaren van Gods wereldplan, onder het licht van Zijn mystieke genadewerking.

WERKTUIG IN GODS HAND

Voor ons is de schepping een geheim. Niet alleen de scheppingsdaad, maar ook het scheppingsdoel. De scheppingsdaad, omdat God Oneindigheid is en we niet begrijpen kunnen, dat naast deze Oneindigheid iets eindigs bestaan kan, dat van deze Oneindigheid onderscheiden en gescheiden is. Het scheppingsdoel, omdat God Zelf altijd de laatste grond van al Zijn werken is en God onbegrensde Volmaaktheid is, onafhankelijk van het bestaan of niet bestaan van enig schepsel. Waarom schept God, als Hij door de scheppingsdaad in geen enkel opzicht volmaakter wordt? Toch heeft God geschapen en we spreken hier van Gods overvloeiende liefde, van het oneindig Goede dat zich uit goedheid in goedheid wegschenkt. Maar ook dit is zeker: als God schept, schept Hij in volkomen belangeloosheid alles voor Zich, alles naar het evenbeeld van Zijn Wezen, dat ongeschapen Schoonheid en Heerlijkheid is, om in de geschapen schoonheid de weerglans van Zijn ongeschapen Heerlijkheid terug te vinden, de weerkaatsing van de Glans en Glorie, die Hij in Zichzelf geniet, door de lof en de eer die het schepsel Hem bieden kan. En naarmate het schepsel volmaakter Gods ongeschapen Heerlijkheid weerkaatst, in die mate bereikt de schepping haar zin en bedoeling. Hieruit volgt, dat Gods wereldplan zijn hoogtepunt vindt in Jezus Christus. In Hem verbinden zich ongeschapen en geschapen schoonheid tot een eenheid van zijn en bestaan. In Christus' geschapen schoonheid openbaart zich de hoogste weerglans van Gods ongeschapen Schoonheid.
Het mensenbestaan op deze wereld is geen menselijk, maar

een goddelijk proces. God leidt alles tot Zijn doel en bereikt Zijn doel altijd. Vrijwillig moet de mens zijn levensdoel, dat God is, aanvaarden. Vrijwillig moet hij Gods glorie in zich openbaren, dat wil zeggen, zijn gedachten, zijn besluiten, zijn daden, geheel zijn persoon, individueel en in gemeenschap, richten op God, op Zijn lof en verheerlijking, door aanbidding, dank, smeking en verzoening, door nederige en getrouwe plichtsvervulling. „De mens is geschapen om God onzen Heer te loven, Hem eerbied te bewijzen en Hem te dienen, en daardoor zijn ziel zalig te maken; en het overige op het aanschijn der aarde is geschapen voor den mens en om hem te helpen bij het nastreven van het doel, waartoe hij geschapen is," zo zegt Ignatius kort en kernachtig in zijn Beginsel en Grondslag [2]). En zelfs als de mens zijn levensdoel niet vrijwillig aanvaardt, als hij zich afwendt van God, zijn levensnorm en levenszin, ook dan nog openbaart hij Gods lof en heerlijkheid. Als de zondaar zich neerbuigt en zich in ootmoed bekeert, verkondigt hij Gods liefde en lankmoedigheid; als hij in zijn boosheid volhardt, Gods heiligheid en rechtvaardigheid.

Het mensenbestaan op deze wereld is geen menselijk, maar een goddelijk spel. Hoe volmaakter zich de mens in dienst van God stelt, zich geschikt en vatbaar maakt voor de inwerking van God, werktuig wordt in Gods hand, des te volmaakter bereikt hij zijn doel. Want God, die alles richt op Zijn lof en glorie, zal aan het werk van Zijn handen Zelf de hoogste openbaring van Zijn heerlijkheid geven. De mens moet zich buigen onder Gods almachtige hand, zich losmaken van iedere aardse aanhankelijkheid, die zijn vrijheid voor God zou verminderen, Gods wil trachten te kennen, Hem trachten te zoeken, te naderen en te vinden, om zo Gods hoogste lof en glorie te openbaren, dat is de lof en glorie, die God Zelf ten toon wil spreiden in Zijn schepping, een weerglans van de heerlijkheid, die Hij bij Zichzelf geniet.

Aan de oever van de Cardoner moet God aan Ignatius omtrent deze en dergelijke waarheden een dieper inzicht geschonken hebben. Zij zijn de grondgedachten van Ignatius' Godsidee en van zijn Godsverering. Zij zijn het fundament, de pijlers en de sluitsteen van het gebouw van zijn spiritualiteit. Zij vatten ook de ignatiaanse geest in één greep samen. Wat ons er weer meer van overtuigt, dat de ignatiaanse idee rust en steunt op de diepste waarheden der christelijke openbaring.

De gedachte, dat de mens zich als werktuig voor Gods leiding en werking ontvankelijk moet maken, keert bij Ignatius niet alleen in de Geestelijke Oefeningen maar ook in de Constituties herhaaldelijk terug. Men kan zeggen, dat deze gedachte de grondidee vormt van de ignatiaanse retraite. De taak van den retraiteleider bestaat hierin, dat hij, zèlf een werktuig in Gods hand, den retraitant werktuiglijk geschikt en ontvankelijk maakt voor Gods genadewerking, om geholpen door die genade Zijn heilige Wil te kennen en met een kloek besluit ten uitvoer te brengen [3]). In het Examen Generale somt Ignatius enige beletselen op, die een candidaat voor de Orde ongeschikt maken. Voor de beide eerste geeft Ignatius deze beweegreden: „Omdat het ons in den Heer toeschijnt, dat (afgezien van andere redenen) degenen, die in de Sociëteit zullen treden om ijverig en getrouw de leer van het Evangelie te verkondigen en Gods woord te zaaien op 's Heren akker, geschiktere werktuigen daartoe zullen zijn, naarmate ze minder met het eerste en tweede beletsel gemerkt zijn" [4]). Op een andere plaats vraagt Ignatius van de leden der Orde het gebed voor de gehele Kerk, voor diegenen vooral, die op haar algemeen welzijn een invloed van betekenis uitoefenen, voor alle vrienden en weldoeners der Sociëteit, voor al haar apostolische ondernemingen, om God te bewegen, dat Hij allen en alles ontvankelijk make voor Zijn genadegaven door de zwakke werktuigen van deze allerminste Sociëteit [5]). Het duidelijkst heeft Ignatius zijn gedachte uitgedrukt in het tiende Deel der Constituties, waarin hij als een bezorgd vader zijn laatste wenken en raadgevingen geeft voor het algemeen welzijn der Sociëteit. „Tot instandhouding en ontwikkeling niet alleen van het lichaam, dat is van datgene wat uitwendig is, maar ook van de geest der Sociëteit, en om het doel te bereiken, dat zij zich voorstelt, nl. om die hulp aan de zielen te brengen, waardoor zij hun laatste en bovennatuurlijke bestemming bereiken, zijn die middelen, die het werktuig met God verbinden en het ontvankelijk maken om door Gods hand veilig te worden geleid, werkdadiger dan de middelen, die het werktuig geschikt maken om op de mensen invloed uit te oefenen. Dergelijke middelen zijn rechtschapenheid en deugd, en vooral de liefde, een zuivere mening gericht op de dienst van God, vertrouwelijkheid met Hem in de (geestelijke) oefeningen van godsvrucht, en een oprechte ijver voor de zielen tot verheerlijking van Hem, die hen

geschapen en verlost heeft, met terzijdestelling van ieder ander voordeel. Daarom moet er over de gehele lijn voor gezorgd worden, dat allen, die zich bij de Sociëteit hebben aangesloten, naar hechte en volmaakte deugden streven en zich op de geestelijke dingen toeleggen, in de overtuiging, dat deze van meer waarde zijn dan geleerdheid of andere natuurlijke of menselijke gaven. De geestelijke middelen zijn immers inwendig en daarvan moet de kracht uitgaan naar de uitwendige middelen om het ons voorgestelde doel te bereiken" [6]). Dezelfde gedachte keert ook in Ignatius' Brieven terug. Om slechts één voorbeeld te noemen. Bij zijn vertrek naar Praag schrijft Polanco in opdracht van Ignatius aan pater Goisson: „Naarmate de onzen zelf beter zullen zijn, zullen zij geschikter werktuigen zijn voor de stichting der anderen. Dat dus een ieder zijn mening zó ten goede kere, dat hij niet zijn eigen voordeel zoekt, maar slechts de belangen van Jezus Christus dient. Hij beijvere zich grootse voornemens en verlangens te koesteren om een ware en getrouwe dienaar Gods te zijn en eerlijk verantwoording af te leggen over zichzelf aangaande alles wat hem zal worden opgedragen, met oprechte verloochening van eigen wil en oordeel, zich onderwerpend aan de leiding Gods door middel der gehoorzaamheid, hetzij men een belangrijke of een onbelangrijke taak opgelegd krijgt; en dat allen in hun gebeden deze genade van den Schenker van alle goed trachten te verkrijgen. En hun Overste roepe deze en dergelijke herinneringen, die strekken tot hun geestelijk voordeel, bij hen wakker" [7]).

De vraag mag hier gesteld worden, waarom we juist bij Ignatius de gedachte, dat we in Gods hand werktuig moeten zijn, zo dikwijls aantreffen. Het antwoord hierop kan gemakkelijk gegeven worden. Ignatius stichtte zijn Orde als een apostolische Christusgemeenschap, in allerhechtste verbondenheid met de Kerk als den voortlevenden Christus. Maar Ignatius was ook de man, die het wereldspel zag en volgde in het licht van zijn uiteindelijke bestemming: God. In de Geestelijke Oefeningen leert hij als eerste beginsel, dat de mens geschapen is om God lof en eer te bewijzen en Hem te dienen, en hij tracht den mens in zijn levenshouding, zijn levenstaak en levensstaat zo ver te brengen, dat hij God lof brengt en Hem dient in het hoogste, waartoe hij in staat is — omdat de mens God daarin ontmoet in een deelachtig-zijn aan Gods eigen Wezen — de liefde. Hiertoe moet de mens zich als werk-

tuig laten leiden en besturen onder de aandrift van Gods liefde. Het ligt voor de hand, dat Ignatius bij het stichten van zijn Orde datzelfde ideaal voor ogen stond, dat hij daarop richtte niet alleen de uiterlijke structuur van zijn Stichting in haar normen en wetten, maar ook de innerlijke structuur van zijn schepping, de geesteshouding van iederen Jezuïet in het bijzonder. De Jezuïet mag nooit vergeten, dat in de instrumentele houding de volmaakte bereidvaardigheid voor het laatste levensdoel ligt uitgedrukt. De mens immers is feilbaar in het bereiken van zijn doel, God Zelf onfeilbaar. God moet Zich vrij en naar believen van den mens kunnen bedienen. Dit besef, dat niet de mens, maar God moet bestemmen, wat het meest tot Zijn lof en glorie zal strekken, is een onontbeerlijk element voor een goed begrip der Geestelijke Oefeningen en van de ignatiaanse geest. Daarom verlangde Ignatius, dat zowel de Ordegemeenschap in haar geheel als ieder lid afzonderlijk zich vrij zou voegen en schikken onder de doelvaste leiding van Gods voorzienigheid en zo zou opklimmen tot de hoogste Godsliefde.
Maar er is nog een andere reden, die ons in Ignatius' idee dieper doet binnendringen en ons de harmonie van de ignatiaanse gedachte opnieuw laat zien.
Ignatius heeft zijn Ordegemeenschap als een apostolische Christusgemeenschap gesticht. Dat betekent, zoals we zagen, dat ze haar zin en verwezenlijking vindt in een deelname aan Jezus' Verlossingsdaad, die op haar beurt gericht is op en haar volmaking bereikt in het goddelijk leven der genade. Ten opzichte van de genade kan het schepsel slechts een werktuiglijke taak vervullen. Dit geldt niet alleen voor de stoffelijke schepping, maar ook voor het geestelijk-stoffelijk wezen, den mens, hetzij hij in een ministeriële functie de genade schenkt of door een persoonlijke medewerking aan haar deelachtig wordt. Christus' Heilige Mensheid is het Werktuig bij uitstek der Godheid. Zonder de bemiddeling en medewerking van dit goddelijk Instrument en zonder werktuiglijk contact daarmee is geen genadebedeling in deze orde mogelijk. Hoe inniger de werktuiglijke verbinding met Christus is, des te overvloediger zal het met Christus verenigd werktuig zelf aan de genade deelachtig worden en haar in een werktuiglijke genadeschenking aan anderen kunnen meedelen.
Hier zien we ook de derde en laatste reden, waarom het leven van

den Jezuïet op Christus, op Zijn navolging en op de vereniging met Hem geconcentreerd moet zijn. In Christus moet hij worden een genade ontvangend en genade schenkend werktuig tot voltooiing van Zijn verlossingsdaad. Om dit te bereiken moet hij leven in en voor den vernederden, lijdenden, verlossenden Christus. Deze gedachte is door en door ignatiaans, zoals blijkt uit Ignatius' brief aan de studenten van Coïmbra [8]). In Christus bereikt voor Ignatius de instrumentele houding haar hoogste vervulling en voleinding. Want Christus' Heilige Mensheid is niet alleen het uitverkoren Werktuig Gods in de bediening en bedeling der genade, maar ook de hoogste openbaring van Gods lof en glorie.

DE EIGEN WAARDE EN EIGEN WERKING DER GESCHAPEN MIDDELEN

Samenvattend leert Ignatius, dat de mens zich tot werktuig in Gods hand moet maken om zijn einddoel, God Zelf, Zijn lof en verheerlijking, zo volmaakt mogelijk te bereiken. Maar Ignatius gaat nog verder. Niet alleen de mens, ook de schepselen om hem heen zijn werktuig. De mens moet ze „werktuiglijk" leren gebruiken. In zijn Beginsel en Grondslag drukt Ignatius dit aldus uit: „En het overige op het aanschijn der aarde is geschapen voor den mens en om hem te helpen in het nastreven van het doel, waartoe hij geschapen is. Daaruit volgt, dat de mens ze in zóver heeft te gebruiken, als zij hem behulpzaam zijn tot zijn doel, en er zich in zóver van ontdoen moet, als zij hem daartoe hinderen" [9]). Eerst als de mens de schepselen werktuiglijk gebruikt, wordt hij zelf volkomen werktuig. De gedachte van Ignatius omtrent het gebruik der schepselen zullen we aan de hand van enige philosophische beginselen nader trachten te ontleden.
Volgens thomistische opvatting onderscheiden we in de werktuiglijke oorzakelijkheid een dubbele werking: de e i g e n werking van het instrument en de w e r k t u i g l ij k e werking [10]). De eigen werking brengt het effect voort, waartoe het instrument uit zichzelf in staat is, bijv. de lettertekens die door een pen op het papier gezet worden. De werktuiglijke werking veroorzaakt het effect dat boven de eigen werking van het instrument uitgaat en bewerkt wordt door een hoger oorzakelijkheidsbeginsel. Dit oorzakelijkheidsbeginsel verheft de eigen werking van het instru-

ment tot een werktuiglijke werking, die niet meer beantwoordt aan de werking van het instrument zelf, maar aan de werking van het hogere oorzakelijkheidsbeginsel, bijv. de gedachte die in de neergeschreven lettertekens ligt uitgedrukt.

Uitgangspunt van de werktuiglijke oorzakelijkheid is de eigen werking van het instrument, de werking waartoe het uit zichzelf in staat is. Tegenover God als het hogere en hoogste Oorzakelijkheidsbeginsel betekent dit, dat de schepselen een eigen waarde en een eigen werking bezitten en dat ze deze bezitten moeten, wanneer we bereiken willen, dat ze door God tot een werktuiglijke werking verheven worden. Hieruit volgt, dat de instrumentele oorzakelijkheid een gezond en verantwoord realisme oplegt ten opzichte van het gebruik der scheppingswaarden. Dit realisme treffen we in hoge mate bij Ignatius aan. Hij is de heilige met de reële en practische kijk op de dingen. Op het eerste gezicht moge het verwondering wekken, dat juist hij, die zo diep doordrongen was van de idee, dat God het wereldgebeuren beschikt en beheerst, en die met een ideële kijk op de dingen alles aan God wilde onderwerpen en van Hem afhankelijk maken tot Zijn lof en glorie, zoveel reële waarde hechtte aan het gebruik der natuurlijke middelen. Als we Ignatius echter goed begrijpen, vinden we gemakkelijk de oplossing. Ze ligt in zijn opvatting over de eigen waarde en eigen werking der schepselen.

Meer dan eens heeft Ignatius ons zijn gedachten uiteengezet over het gebruik der natuurlijke scheppingswaarden. Een ontleding van de leer der Geestelijke Oefeningen zou ons te ver voeren. Wij bepalen ons tot de Constituties en de Brieven. De gewichtigste uitspraak, die we over het gebruik der schepselen in de Constituties aantreffen, is de paragraaf, die onmiddellijk aansluit aan de hierboven geciteerde tekst uit het tiende Deel. „Als deze grondslag gelegd is (het ontvankelijk maken van het werktuig voor de inwerking van Gods genade), zullen die natuurlijke middelen, die het werktuig van onzen God en Heer geschikt en vaardig maken om anderen tot nut te zijn, in het algemeen genomen bijdragen tot instandhouding en ontwikkeling van dit gehele lichaam. Maar alleen dan als ze worden aangeleerd en aangewend oprecht en uitsluitend tot de dienst van God. Niet alsof op die middelen ons vertrouwen moet rusten, maar veeleer om daardoor mee te werken met de goddelijke genade, overeenkomstig het plan van Zijn

hoogste voorzienigheid. Want God verlangt, dat Hij verheerlijkt worde zowel door de natuurlijke gaven, die Hij ons als Schepper geeft, als door de bovennatuurlijke, die Hij schenkt als Uitdeler der genade. Daarom moet men met ijver acht geven op de menselijke middelen en gaven, die door toeleg verkregen worden, en wel voornamelijk op hechte en degelijke geleerdheid, op de manier om deze in preken en onderrichtingen aan het volk voor te houden, en op de wijze om met de mensen om te gaan en te verkeren" [11]).

In de Brieven treffen we als belangrijk document aan het schrijven van Ignatius aan pater Johannes Alvarez. Ignatius' secretaris, Polanco, schreef de brief, maar de gedachten zijn geheel en al van Ignatius afkomstig. Om zich te verdedigen tegen het verwijt van pater Alvarez, dat hij aan de natuurlijke middelen te veel waarde hechtte en daarom „voor Baäl zijn knie boog", ontwikkelt Ignatius de volgende gedachten over het gebruik der natuurlijke scheppingswaarden. God is de Schepper van het rijk der natuur en der bovennatuur. Uit Zijn hand is alles voortgekomen, door den mens kan daarom alles gericht worden op het grote doel der schepping, de verheerlijking van God. God kan zowel met als zonder de medewerking van den mens Zijn doel bereiken, maar dit sluit niet uit, dat de mens met Zijn plannen mag en moet meewerken. De schepselen niet gebruiken is God op de proef stellen. Ignatius beroept zich hierbij op het Oude en Nieuwe Testament en op de leer der Kerkvaders. De natuurlijke scheppingswaarden mogen niet gebruikt worden, als God Zelf op een andere wijze zou voorzien of als het gebruik daarvan niet strekken zou tot Zijn lof en eer. Het gebruik der natuurlijke waarden uit liefde tot God is Hem welgevallig. Maar met volkomen mistrouwen van zichzelf moeten alle hoop en vertrouwen op God Zelf gesteld worden [12]). Hier spreekt een gezond optimisme en hiervan raken we nog meer overtuigd als we de Constituties in bijzonderheden bestuderen. Bij de opname in de Orde hecht Ignatius hoge waarde aan de natuurlijke eigenschappen der candidaten. Als algemeen beginsel stelt hij voorop, dat naarmate een candidaat meer toegerust is met geestelijke en natuurlijke gaven, die hem in staat stellen overeenkomstig het Instituut aan het heil der zielen te werken, hij voor opname des te meer in aanmerking komt[13]). Deze apostolische geschiktheid moet bij de opname de doorslag geven, niet het geestelijk voor-

deel voor den candidaat zelf [14]). Ignatius somt vervolgens verschillende eigenschappen der candidaten op. Hieruit blijkt opnieuw, dat hij juist aan de natuurlijke aanleg bijzonder veel waarde hecht. Degenen, die als tijdelijke coadjutoren opgenomen wensen te worden, moeten rustig en handelbaar van aard zijn, eenvoudig en tevreden met het lot van Martha, met een goed uiterlijk voorkomen, een krachtige gezondheid en geschiktheid voor het werk, waardoor zij de Sociëteit van dienst zullen zijn[15]). Meer eisend is Ignatius voor degenen, die later als priester de Orde rechtstreeks zullen bijstaan in haar apostolische taak. Bijzondere waarde hecht Ignatius aan een gezond oordeel, een goed geheugen, een rustig, standvastig en energiek karakter, de „sermonis gratia", de gave om in het openbaar te kunnen optreden en met anderen om te gaan, een goede gezondheid en een nette verschijning[16]). Meer uiterlijke eigenschappen, zoals adellijke afstamming, aanzien en bekendheid, zijn op zichzelf niet voldoende, maar verhogen toch de geschiktheid van den candidaat[17]). Ignatius voegt hieraan toe, dat in geval aan de gestelde eisen iets zou ontbreken, dit gemis, zolang zich geen dwingend beletsel voordoet, door andere uitstekende gaven goed gemaakt kan worden [18]).
Dezelfde gedachten keren terug in een brief, in opdracht van Ignatius aan den rector van Coïmbra, Urbaan Fernandes, gezonden. „Om echter niet te verzuimen u iets mee te delen van wat ik omtrent de geest van onzen Vader en omtrent zijn wijze van handelen mocht leren kennen, komt mij op de eerste plaats voor de geest, dat hij mensen wil, die van nut kunnen zijn, en die de vereiste natuurlijke kracht en begaafdheid bezitten, hetzij voor de studie en de beoefening daarvan, hetzij om van dienst te zijn in vrome werken naar buiten, en dat hun de ijver voor het ene of voor het andere niet ontbreke. En eerder zal hij iemand aannemen van wien te verwachten is, dat hij zich in de arbeid naar buiten zal onderscheiden, ook al zal hij niet uitmunten in de wetenschap, dan iemand, die voor die uitwendige werkzaamheden geen neiging of geschiktheid heeft en daarbij wel enige, maar toch geen bevredigende bekwaamheid voor de wetenschap. Hij zou wensen, dat ze de kinderschoenen ontwassen zijn, met een enkele uitzondering wellicht om zeldzame omstandigheden of buitengewone redenen; en over het algemeen moeten zij van een betamelijk uiterlijk voorkomen zijn, aangezien ons Instituut en onze

levenswijze de omgang met den naaste vorderen. En zo neemt hij geen genoegen met personen van een gebrekkig uiterlijk voorkomen, tenzij andere buitengewone gaven Gods dit tekort in hen vergoeden, ja misschien tot stichting doen strekken. Personen, die niet volwassen zijn, bijvoorbeeld jongens, wil hij niet toelaten, als ze lichamelijk niet gezond zijn. Bij hen, die wetenschappelijk gevormd zijn of zich door voorzichtigheid onderscheiden, neemt hij gemakkelijker genoegen met het tekort aan gezondheid, omdat dergelijke personen, ook al zijn ze half dood, nog van dienst zijn"[19]).
Een ander punt, waarop Ignatius met nadruk wijst, zowel in de Constituties als in zijn persoonlijke leiding, is de zorg voor de gezondheid. Meer dan eens heeft hij in latere jaren bekend, dat sinds de zware boetedagen van Manresa zijn opvattingen op dit punt veranderd waren. In de Constituties verkondigt hij het beginsel, dat een te grote bezorgdheid voor het lichaam afkeuring verdient, maar dat een gematigde zorg voor de gezondheid te prijzen is en door niemand verwaarloosd mag worden[20]). In zijn Brieven geeft Ignatius voor dit beginsel de juiste motivering. Aan Franciscus Borgias schrijft hij: „Wat het tweede betreft, vasten en onthouding, zou ik U aanraden Uw maag en de overige lichaamskrachten te sparen en er op te letten, dat zij aansterken en niet verzwakken. Want vooreerst, als iemand zich zo gestemd zou voelen en vastbesloten om liever alles in dit aardse leven prijs te geven dan met voorbedachten rade zelfs door een kleinste onvolmaaktheid de goddelijke Majesteit te beledigen; en vervolgens als hij geen bijzondere bekoringen of kwellingen van den vijand, van de wereld of van het vlees zou ondervinden — en naar mijn overtuiging geldt van Uwe Doorluchtigheid, dank zij de genade van God het eerste wel en het tweede niet —, verlang ik vurig, dat Uwe Doorluchtigheid zich diep in het hart prente, dat Gij God van alles nauwkeurig rekenschap moet afleggen, daar ziel en lichaam toebehoren aan Uw Schepper en Heer, en dat Gij daarom Uw lichaam niet moogt laten verzwakken. Want als het lichaam zwak is, wordt de ziel in haar werkingen gestoord. Daarom, toegegeven, dat ik het vasten met zo strenge onthouding en verzaking hoog geprezen en een tijdlang daarin vertroosting gevonden heb, in het vervolg zou ik dit niet meer kunnen aanprijzen, omdat ik zie, dat tengevolge van een dergelijk vasten en zich onthouden de maag haar natuurlijke functies niet meer verrichten kan, noch de gewone

vleesspijzen en andere gerechten verteren, die het lichaam op passende wijze in stand houden. Liever zou men het lichaam met alle ten dienste staande middelen moeten trachten aan te sterken door van alle toegestane spijzen te gebruiken, en wel zo dikwijls men daarvan voordeel trekt en den naaste geen aanstoot geeft. Want het lichaam moeten wij in die mate verzorgen en liefhebben, als het gehoorzaamt en hulp biedt aan de ziel, en de ziel zich door die onderdanige hulp meer geschikt voelt voor de dienst van onzen Schepper en Heer" [21]).

Behalve in het geval van een buitengewone ingeving Gods — maar ook op dit punt was Ignatius streng en stond hij niet gemakkelijk toe, dat iemand van de gewone regels afweek — en van hardnekkige beproevingen of bekoringen, kenmerkt den ervaren Ordestichter een opvallende gematigdheid. In de Constituties schrijft hij een levenswijze voor, die wel kleine ontberingen kent, maar de gezondheid niet benadeelt. Hij verlangt lichamelijke ontspanning bij geestelijke inspanning, een wel overwogen gematigdheid onder leiding van den biechtvader in alles wat boete en versterving betreft[22]). In het tiende Deel der Constituties rangschikt hij de zorg voor de gezondheid onder de middelen, die de welstand van de Sociëteit moeten waarborgen. Colleges moeten in gezonde streken opgericht worden[23]). In dit verband schrijft Ignatius aan Teresia Rejadella, die zich over vermoeidheid in het gebed beklaagde: „Het tweede (dat vermeden moet worden) komt voor bij velen, die zich toeleggen op gebed of beschouwing, namelijk dat zij vóór zij ter ruste gaan hun verstand sterk inspannen en dan de slaap niet kunnen vatten, omdat ze blijven denken aan wat ze beschouwd en zich voorgesteld hebben. Hiervan maakt dan de vijand graag gebruik, terwijl hij hun allerlei goeds voorspiegelt, opdat zodoende door tekort aan slaap het lichaam krachteloos worde, iets, dat volstrekt te vermijden is. Met een gezond lichaam zult ge tot veel in staat zijn, maar wat ge vermogen zult wanneer het ziek is, weet ik niet. Een gezond lichaam is een krachtige hulp zowel om veel kwaad als om veel goed te doen. Veel kwaad bij hen, wier wil bedorven en wier gewoonten verkeerd zijn, veel goed bij degenen, die hun wil geheel en al gericht houden op God onzen Heer en hem geoefend hebben in het goede"[24]).
Aan Pater Goudanus, die zich over dorheid in het gebed beklaagde, geeft hij deze opmerking: „Wat de gave der tranen betreft,

daarom moet men niet onvoorwaardelijk vragen, omdat die niet noodzakelijk noch ook voor allen nuttig en voegzaam is . . . Ik zeg u ook, gelijk het mijn gevoelen is, dat indien ik het in de hand had om aan bepaalde personen de gave der tranen te verlenen, ik het niet zou doen, omdat hun dit geen vermeerdering van liefde geeft, daarbij nadelig is voor lichaam en hoofd en bijgevolg een of ander werk van liefde belemmert. Wilt u geen zorg maken om het ontbreken van uitwendige tranen, maar blijf volharden in uw goede en werkzame wil, die zich tone in daden. Dat immers is voldoende voor de eigen volmaaktheid, voor de hulp aan anderen en de dienst van God"[25]).

Op de waarde, die Ignatius aan de natuurlijke hulpmiddelen hechtte, kunnen we hier niet uitvoeriger ingaan. Met een enkel woord wijzen we op de wetenschappelijke vorming en scholing, die Ignatius van den echten Jezuïet verlangt, een onderwerp, waaraan hij een geheel Deel der Constituties wijdt; op de gaven en eigenschappen, die naar zijn mening een overste sieren moeten. Ignatius heeft zijn gedachten hieromtrent neergelegd in het bekende „portret" van den Generaal der Orde. Daarin heeft hij volgens het oordeel van pater Gonçalves zichzelf ten voeten uitgetekend[26]). Verder kunnen wij hier nog wijzen op de instructies voor de paters die naar de verschillende missievelden van Europa gezonden werden[27]), zijn plannen voor een vloottocht tegen de Turken[28]), zijn gedachten over gecastigeerde uitgaven van klassieke schrijvers voor de jeugd[29]), zijn raad aan de toekomstige verkondigers van Gods woord om de heidense redenaars Demosthenes, Cicero, Quintilianos te lezen[30]), zijn wenken om het duelleren te voorkomen[31]). En hierbij mogen wij niet uit het oog verliezen, dat dit alles een geestelijke evolutie betekende. De middeleeuwse spirituelen en de moderne Devoten verkondigden een wereldvlucht: de wetenschap blies op tot hoogmoed, de omgang met de mensen bracht een gevaar voor verwereldlijking met zich mee. Ook vele der oudere ordestichters dachten in deze zin. Bij Ignatius is alles optimisme en realisme. Hij aanvaardt de schepping. En dit is des te opvallender, omdat ten tijde van Ignatius, de tijd van het Humanisme, de Renaissance en de Reformatie, het gebruik van de natuurlijke scheppingswaarden dikwijls — en niet ten onrechte — in opspraak gebracht was.

VERHEFFING DER EIGEN WERKING TOT EEN WERKTUIGLIJKE WERKING

Uit dit alles blijkt, dat Ignatius een open oog had voor de werkelijkheid. De diepste grond hiervan ligt in het feit, dat hij aan de natuurlijke middelen een eigen waarde toekende. Maar als we Ignatius goed willen begrijpen, moeten we bedenken, dat hij aan de natuurlijke middelen een eigen waarde toekende, juist omdat hij er van overtuigd was, dat hij aan deze eigen werking een werktuiglijke werking kon geven. Aan de werktuiglijke werking van de natuurlijke middelen beantwoordt bij Ignatius naast een gezond realisme een even gezond idealisme en het is niet gemakkelijk, zoals de ervaring leert, den Ordestichter juist op het punt van de onderlinge verhouding tussen dit realisme en idealisme goed te begrijpen.

Men kan niet ontkennen, dat Ignatius op geestelijk gebied veel waarde hechtte aan persoonlijke toeleg en inspanning. De Geestelijke Oefeningen zijn hiervan het bewijs en hun leer gaat terug op Ignatius' eigen ervaring en geestelijke leiding. Men heeft hiervan zelfs een verwijt gemaakt en met zeker voorbehoud over een zgn. „ignatiaanse ascese" gesproken. Alsof een ascese naar ignatiaanse geest niet even algemeen christelijk zou zijn als het christendom zelf, waaruit zij haar normen en wetten afleidt. Ignatius eiste ongetwijfeld de vrije medewerking en inspanning van den mens om het hoge ideaal der volmaaktheid te bereiken. Maar Ignatius drukte op deze medewerking en inspanning, omdat hij er diep van overtuigd was, dat achter iedere menselijke daad een goddelijke daad schuilde, dat God in Zijn liefde en goedheid het zwakmenselijk pogen omringt met Zijn voorkomende, steunende, bewerkende en voltooiende genade, met Zijn verlichtingen van het verstand en Zijn opwekkingen van de wil, met de rustige, serene aandrift van Zijn gaven en gunsten. Ignatius verlangde 's mensen medewerking en inspanning, niet omdat hij een hoge waarde toekende aan 's mensen eigen pogen en vermogen om de volmaaktheid te bereiken, maar omdat hij een hoge opvatting had van het goddelijk pogen en vermogen. Hier geldt het ignatiaans beginsel, dat „hoe inniger men zich aan God verbindt en hoe edelmoediger men zich jegens Gods opperste Majesteit betoont, men wederkerig des te meer Gods vrijgevigheid ondervinden zal en

van dag tot dag ontvankelijker worden voor het verkrijgen van steeds overvloediger genaden en geestelijke gunsten" [32]). Ook is hier het woord van toepassing, dat de Ordestichter aan Franciscus Borgias schreef: „Namelijk dat er weinigen zijn in dit leven, ja sterker, dat er niemand is, die ten volle kan bepalen of beoordelen, hoezeer hij van zijn kant beletselen stelt en hoezeer hij afbreuk doet aan hetgeen de Heer in zijn ziel wil uitwerken" [33]). En zijn hartekreet aan de studenten van Coïmbra: „En ik twijfel er niet aan, met het oog op Zijn Souvereine goedheid, die bovenmate geneigd is van Zijn rijkdommen te geven en ons deelachtig te maken aan die eeuwige liefde, waarmee Hij er veel vuriger naar verlangt om ons de volmaaktheid te schenken dan wij er zelf op bedacht zijn om haar te verkrijgen, of Hij zal dat doen (nl. voltooien wat Hij begonnen is). Als dat niet het geval was, zou Jezus Christus ons niet aansporen tot datgene, wat wij alleen uit Zijn hand ontvangen kunnen, zeggende: „Weest volmaakt gelijk uw hemelse Vader volmaakt is." Met zekerheid volgt daaruit, dat God van Zijn kant bereid is om ons de volmaaktheid te schenken, wanneer Hij in ons een nederige ontvankelijkheid ontdekt en het verlangen om aan Zijn genade deelachtig te worden, daarenboven de bereidwilligheid om van de verkregen genaden een goed gebruik te maken en de aandrang om vurig en onophoudelijk Zijn genade af te smeken" [34]).

Dezelfde gedachte is van toepassing op het gebruik der natuurlijke middelen. Ignatius veroorlooft ons van de natuurlijke scheppingsgaven een ruim gebruik te maken, niet omdat hij aan deze middelen op zich genomen een hoge waarde hecht, maar omdat hij er zich diep van bewust was, dat God door deze natuurlijke waarden Zijn scheppingsdoel bereiken kan en ook bereiken zal, als wij ze gebruiken volgens Zijn wil en welbehagen en in vertrouwen op Zijn bijstand. Ook deze gedachte heeft Ignatius in een beginsel vastgelegd, dat Ribadeneira in deze woorden samenvatte: „Ondernam hij iets in de dienst van onzen Heer, dan maakte hij om te slagen van alle menselijke middelen gebruik, en wel met zoveel toeleg en goed gevolg, dat het succes daarvan scheen af te hangen. Ondertussen vertrouwde hij zó vast op God en bleef zó overgegeven aan de leiding van Zijn goddelijke voorzienigheid, dat het leek, dat alle overige menselijke middelen, die hij aanwendde, van generlei waarde en betekenis waren" [35]). Dit beginsel heeft slechts

zin en betekenis, als wij het zien in het licht van Ignatius' instrumentele idee. Wij moeten de natuurlijke middelen gebruiken, dat is hun e i g e n werking. Tegelijkertijd moeten wij evenwel dat natuurlijk gebruik zó onderwerpen aan Gods wil en welbehagen, zó afhankelijk maken van het vertrouwen, dat wij stellen op de leiding van Zijn voorzienigheid, dat wij de eigen werking van de schepselen tot een w e r k t u i g l ij k e verheffen en veredelen. Het scheppingsgebruik wordt daardoor in een hogere orde, een goddelijke orde opgenomen, het brengt een uitwerking van hogere waarde, van goddelijke waarde voort.
Uitvoerig heeft Ignatius ons geleerd, hoe wij aan de scheppingswaarden deze werktuiglijke, uit God voortkomende en door God gedragen werking kunnen geven. Hier prent hij ons voornamelijk twee beginselen in: het raadplegen van Gods heilige wil en het vertrouwen op Zijn bijstand.

Christelijke ascese volgens ignatiaans ideaal is een ascese van het raadplegen en ten uitvoer brengen van Gods heilige wil. Ignatius' leven in zijn geestelijk rijpere jaren was één gespannen luisteren naar Gods verborgen inspraken, één aandachtig wikken en wegen van eigen wilsbesluiten onder het licht van Gods genade. Dit blijkt duidelijk en klaar uit zijn Brieven, zijn Geestelijk Dagboek en zijn Constituties. Steeds keert in zijn Brieven de slotzin terug: God geve ons door Zijn genade het licht om Zijn heilige wil te kennen en de kracht om hem volmaakt te vervullen. Aan de gehoorzaamheid hecht hij zoveel waarde, omdat wij daardoor onze wil regelen volgens het onfeilbaarste richtsnoer van alle goed, de wil van God. Toch heeft Ignatius juist op dit punt een merkwaardige ontwikkeling doorgemaakt. Wat een verschil in de wijze om Gods wil te kennen, toen hij op zijn reis naar Montserrat den Moor ontmoette — een voorval dat hij in de „Lotgevallen" beschrijft —, en in de Regels over de keuze, die hij ongetwijfeld pas na de verlichtingen van Manresa in het boek der Geestelijke Oefeningen opnam.
Toen hem op de weg van Logroño naar Montserrat, niet onwaarschijnlijk tussen Tudela en Pedrola, de Moor achterop gereden kwam, was zijn geest, zoals hij zelf bekende, nog verblind [36]). Hij disputeerde met den Muzelman over de voorrechten van Maria. Tegen de stelling, dat Maria na Jezus' geboorte Maagd zou gebl-

ven zijn, wierp de Morisco een reeks bezwaren op, die Iñigo met klem trachtte te weerleggen. Na een levendig twistgesprek groette de Moor en reed in galop weg, zodat Iñigo hem spoedig uit het gezicht verloor. Iñigo voelde zich als ridder verplicht de eer van Maria te wreken. Wat moest hij doen? Hij wist, dat de Moor een zijweg was ingeslagen. Zou hij hem achterna rijden en met hem afrekenen of zou hij langs de gewone weg de reis naar Montserrat voortzetten? Hij weifelde. Eindelijk besloot hij bij de tweesprong van de weg de teugel van zijn muildier te vieren. Sloeg het de zijweg naar de hoeve in, dan zou hij den Muzelman een afstraffing geven. In het andere geval zou hij rustig zijns weegs gaan [37].
Het verschil tussen Ignatius' optreden bij deze gebeurtenis en het diepzinnig procédé, dat hij voor dergelijke twijfelgevallen in het boek der Geestelijke Oefeningen optekende, ligt juist hierin dat God hem nog geen verlichting gegeven had omtrent de instrumentele werking der schepselen, die ook geldt voor de werking der zielsvermogens. Want de Regels der keuze, vooral die van „de derde tijd", zijn niets anders dan een practische toepassing van zijn instrumenteel beginsel, dat wij namelijk alle vertrouwen op ons zelf en tegelijkertijd op God moeten stellen.
De keuze volgens „de derde tijd" gebeurt in een toestand, „waarin de ziel niet bewogen wordt door verschillende geesten, maar in vrijheid en rust over haar natuurlijke krachten beschikt" [38]. Ignatius verlangt, dat wij eerst het onderwerp der keuze en vervolgens het doel van ons bestaan, „te weten de lof van God onzen Heer en de zaligheid mijner ziel" voor ogen plaatsen. Dan moeten wij ons, naar Ignatius' uitdrukking, „in evenwicht houden als een weegschaal om te neigen naar wat ik als meer bevorderlijk erkend zal hebben tot de eer en de lof van God onzen Heer en de zaligheid mijner ziel" [39]. Geen enkele ongeregelde neiging of aanhankelijkheid mag onze zielerust vertroebelen, wij moeten „onverschillig" zijn, dat wil zeggen innerlijk bereid om ons redelijk inzicht en de inspraken en verlichtingen van Gods genade te volgen. Om tot die gesteltenis van werkelijke onverschilligheid te geraken zal het nuttig zijn, dat wij ons reeds vóór de keuze tot datgene aanbieden, wat ons moeilijker schijnt en waarvan wij meer afkeer gevoelen, in afwachting van wat wij als Gods wil zullen erkennen. Aan het eind van de Overweging over drie klassen van mensen laat Ignatius ons een dergelijke opdracht maken [40]. Daarna moeten wij

bidden, „dat het God behagen moge mijn wil te bewegen en mij in te geven, wat mij ten opzichte van de zaak, waarover ik beraadslaag, te doen staat tot Zijn meerdere lof en eer, zodat mijn verstand goed en trouw moge overleggen en ik een keus moge treffen in overeenstemming met Zijn allerheiligste wil en welbehagen" [41]). Volgens het getuigenis van zijn tijdgenoten nam Ignatius bij iedere beslissing zijn toevlucht tot het gebed, zelfs als alle redenen voor en tegen hem duidelijk waren [42]). Hierna komt de eigenlijke keuze. Zij bestaat hierin, dat wij alle voor- en nadelen, die aan de zaak verbonden zijn, rustig overwegen. Om ons hierbij te helpen, doet Ignatius ons in „de tweede wijze" voor „de derde tijd" nog enige practische hulpmiddelen aan de hand. Zo laat hij ons afvragen, wat wij zelf iemand, dien wij tevoren nooit gezien of gekend hebben, zouden aanraden [43]). Ook sluit Ignatius volstrekt niet uit, dat wij voor of onder de keuze in werkelijkheid iemands raad inwinnen [44]). „Nadat ik aldus," zegt Ignatius, „de vraag in ieder opzicht rijpelijk overwogen heb, zal ik zien naar welke kant de rede het meeste neigt, en zo volgens de meerdere neiging van de rede en niet volgens die der zinnelijkheid een besluit nemen." Na de beslissing moeten wij de keuze aan God opdragen en Hem vragen, „dat het Zijn goddelijke Majesteit behagen moge haar aan te nemen en te bekrachtigen, als dat strekt tot Zijn meerdere dienst en lof" [45]).

Deze regels zijn een heerlijk getuigenis van de instrumentele gedachte, die we bij Ignatius aantreffen. Zij leren ons, hoe wij ons verstand, onze wil, de beslissingen die we treffen en de daden die we stellen, „beweeglijk" kunnen maken onder de verlichting en stuwing van Gods genade en de leiding van Zijn voorzienigheid. Wij treffen zelf onze beslissing en toch leidt God het gehele proces. Doen wij onze keuze goed, dan mogen wij er van overtuigd zijn en kunnen wij er vast op vertrouwen, dat wij naar krachten Gods wil en welbehagen volbrengen.

Behalve „de derde tijd" leert Ignatius ons nog een „tweede en eerste" keuzetijd. Als de keuze meer op „klaarheid en kennis door het ondervinden van vertroostingen en troosteloosheid en door het onderscheiden der verschillende geesten" dan op redelijk overleg en inzicht steunt, gebeurt zij in „de tweede tijd". Spreekt God zó duidelijk tot ons of beweegt Hij onze wil op zulk een wijze, „dat de godvruchtige ziel zonder te twijfelen noch te kunnen twij-

felen de goddelijke roepstem volgt", dan hebben wij het uitzonderlijk geval van „de eerste tijd" [46]).
Ignatius zelf trof zijn beslissingen in de tweede en derde tijd. Onder Gods mystieke genadewerking vloeiden zij ongemerkt in elkander over. Dit leren ons zijn Geestelijk Dagboek bij de keuze over de armoede en zijn Brieven. Een enkel leerrijk voorbeeld zullen wij nog aanhalen. Het is genomen uit een brief aan Franciscus Borgias naar aanleiding van zijn benoeming tot kardinaal op voordracht van Keizer Karel V. „Wat de kardinaalshoed betreft, meende ik aan u, als aan mijn eigen ziel, tot meerdere eer van God rekenschap te moeten afleggen van hetgeen ik daaromtrent in mijzelf ondervonden heb. Toen ik namelijk zekerheid had gekregen, dat de keizer u benoemd had en de Paus er gaarne in bewilligde u tot kardinaal te verheffen, had ik aanstonds het gevoelen of de ingeving, mij daartegen zoveel ik kon te verzetten. Ik wist nochtans niet met zekerheid wat in deze Gods wil was, omdat mij zowel voor het ene als voor het andere veel redenen te binnen vielen. Daarom schreef ik voor, dat alle priesters in huis gedurende drie dagen de Heilige Mis zouden lezen en al de overigen gebeden verrichten, opdat ik in alles geleid zou worden tot meerdere eer van God. Toen ik tijdens die drie dagen de zaak bijwijlen overdacht en besprak, gevoelde ik een bepaalde aarzeling of miste ik althans die vrijheid van geest om mij uit te spreken en de zaak te beletten, terwijl ik bij mijzelf zeide: hoe kan ik weten, wat God onze Heer wil doen? En dan vond ik bij mezelf geen volledige zekerheid om de zaak af te wijzen. Op andere ogenblikken, toen ik mijn gewone gebeden hervatte, ondervond ik, dat die aarzeling ophield. Zo bleef ik hieromtrent in twijfel. Nu eens deed zich de aarzeling gelden, dan weer het tegendeel. Totdat ik eindelijk op de derde dag tijdens mijn gewone overweging tot een volledig inzicht kwam en mijn wil vrij en rustig geneigd voelde — en dit is mij sindsdien bijgebleven —, om voor zover ik vermocht tegenover den Paus en de kardinalen de benoeming te verhinderen. Ik was en ben er nog steeds vast van overtuigd, dat ik, indien ik anders handelde, tegenover God onzen Heer geen goede maar een zeer slechte verantwoording daarvan zou hebben af te leggen" [47]).
Een eigenaardigheid, die wij dikwijls bij geestelijk rijpe mensen aantreffen, is, dat zij langzaam, schijnbaar weifelend tot een be-

sluit komen. Dit komt, omdat zij als het ware niet meer zelf hun beslissing nemen, maar als werktuig, dat betekent, onder het licht en de beweging van Gods genade. Na hun keuze evenwel brengen zij de beslissing met onwankelbare kracht en toewijding ten uitvoer. Zij zijn er zeker van, dat hun keuze God welgevallig is, en in vertrouwen op Gods bijstand zijn zij bereid, alle consequenties te aanvaarden, alle moeilijkheden te overwinnen, een eindeloos geduld te beoefenen.
Van Ignatius is de onwankelbaarheid en onverbiddelijkheid, waarmee hij een eenmaal getroffen besluit ten uitvoer bracht, bekend. P. Nadal zegt kortweg: „Ignatius ondernam niets, dat hij niet ten einde bracht", en bekend is het woord van Kardinaal Carpi: „Ya ha fixo il chodo", „Ignatius heeft er de spijker reeds ingehamerd" [48]). Deze onwankelbare standvastigheid was de laatste consequentie van zijn opvatting over het werktuiglijk gebruik der schepselen, van zijn realisme gegrondvest in een heilig idealisme. Ja, dit heilig idealisme nam soms de overhand. Uit zijn leven zijn gevallen bekend, waarin de natuurlijke middelen inderdaad ontoereikend waren en hij uitsluitend op God vertrouwde. Zo bijv. de stichting van het Romeins College, waarvoor de nodige dotatie ontbrak, of toen hij nieuwe leden in de Orde opnam, terwijl niet voorzien was in de middelen om hen te onderhouden [49]).

Alles wat wij hier gezien hebben, wettigt de conclusie, dat Ignatius' opvatting over het gebruik der scheppingswaarden door de instrumentele idee beheerst wordt. Hier toont zich Ignatius een uitmuntend leermeester. Want de instrumentele idee wijst ons de veilige weg tussen ieder overdreven, en daarom onjuist realisme en idealisme, naturalisme en supernaturalisme. De instrumentele idee leert ons ook, dat een op God gericht en door God geleid gebruik der schepselen een innig verkeer met Hem veronderstelt, de geest en gave van gebed en van vereniging met Hem. We zullen zien wat Ignatius hierover leert.

XIV. APOSTOLISCH GEBED

„Habet (Societas) libertatem quandam spiritus superiorem, ut facile sit Deum invenire, hoc est, devotionem atque animi quietem in Deo, tum etiam contemplationem in rebus omnibus."
„De Sociëteit bezit een zekere hogere vrijheid van geest, zodat zij gemakkelijk God weet te vinden, dit wil zeggen geestelijke vertroosting en rust der ziel in God, als ook gemak van beschouwing in alle dingen."

H. Nadal, *Ratio Instituti Societatis Jesu*, n. 40, Epist. Nad. IV, p. 619.

Uit alles wat we tot nu over het ideaal der Sociëteit van Jezus gezegd hebben, kunnen we a priori vaststellen, welke geest van gebed wij in haar zullen aantreffen.
Het Instituut van de Sociëteit van Jezus is een „via ad Deum", een weg naar God. Dit betekent, dat zij als apostolische gemeenschap in Christus en in den voortlevenden Christus, de Kerk, een element bevatten moet, dat haar met een dynamische kracht naar God drijft. Bezielen moet haar een drang naar God om Hem te naderen en te vinden en zich met Hem te verenigen, een vereniging, waarin Hij Zich meedeelt, een mededeling, waardoor Hij de ijver en inspanning van deze apostolische gemeenschap bevruchten zal.
In de sfeer van het bewuste leven is dit naar God stuwend en met God verenigend element het gebed. Als daarom het gezegde van Ignatius, dat zijn Orde een weg naar God is, op waarheid berust, moeten we in zijn stichting een gebedsgeest en een gebedsideaal aantreffen, dat haar verborgen wezen en haar innerlijke structuur omhoog heft tot God en dat tegelijkertijd geen afbreuk doet aan haar apostolische moed en toeleg, integendeel haar apostolaat met een ongekende kracht bezielt. Haar gebedsideaal is dus het ideaal, dat Sint Thomas in deze woorden samenvatte: „Opus vitae activae... quod ex plenitudine comtemplationis derivatur," het apostolisch leven dat in het gebed zijn krachtbron vindt, een ideaal, waarin de engelachtige Leraar de volmaaktste verwezenlijking van het religieuze leven ziet [1]).
Door zijn voorbeeld en zijn leer heeft Ignatius dit ideaal verwezenlijkt. Hier kan weer de vraag gesteld worden: wat moeten we meer bewonderen, de logische consequentie van Ignatius' gedach-

Het visioen van La Storta

ten, de synthese van zijn idee, of de bijzondere leiding van Gods wijsheid en goedheid. Op Ignatius zelf mogen we misschien de instrumentele idee toepassen. God gaf aan Ignatius de genade Zijn werktuig te zijn om door dit werktuig met zijn geheel bijzondere, karakteristieke eigen werking Zijn plannen ten uitvoer te brengen.

DE PRIMAIRE PLAATS EN FUNCTIE VAN HET GEBED.

Ignatius leerde de zijnen een apostolische geest van gebed. Deze uitdrukking moeten we goed verstaan. Ignatius leerde niet een

gebed, dat hij in waarde beneden het apostolaat achtte, alsof het apostolische ideaal van zijn Orde de voorrang had. Maar een gebed, dat als gebed volmaakt, omdat daarin God om Hemzelf gezocht wordt, tegelijkertijd volmaakt apostolisch was. Zoals hij aan zijn Stichting in werkelijkheid slechts één doel gaf, niet door nevenschikking of onderschikking, maar doordat de beide doeleinden, zelfheiliging en heiliging van anderen, elkander vervolledigen en vervolmaken, zo leerde hij ook omtrent de strekking van het gebed, het element, dat van iedere ordegemeenschap wel het meest verborgene, maar ook het meest invloedrijke en karakteriserende structuurelement is. Ignatius gaf aan zijn Orde een gebedsideaal, volkomen op God gericht en toch volmaakt apostolisch. Een gebed met een eminent apostolische waarde, niet door onderschikking of nevenschikking, maar door de verheffing van het gebed tot zijn hoogste vervulling en voleinding, tot God om God, om in God, met God en door God, in Gods overvloeiende liefde zich weg te kunnen schenken aan den naaste. Het leven in de Sociëteit van Jezus is daarom een werkelijk „vita mixta", een leven dat beschouwing en apostolaat verbindt, niet alleen om het doel van zelfheiliging en apostolaat, waarnaar de Orde streeft, maar ook en vooral om de hoogste uitdrukking en verwerkelijking van dit doel in het gebed, overeenkomstig de leer en het voorbeeld van den Ordestichter.

Een ordegemeenschap met als ideaal een beschouwend en tegelijkertijd werkdadig leven, eist op de eerste plaats een waarachtige h o o g s c h a t t i n g van het gebed en het gebedsleven en een beoefening van het gebed, die daaraan beantwoordt. Ignatius, zelf een man van gebed, verlangde, dat de leden der Orde door een oprechte geest van gebed zouden uitmunten. Het eerste experiment, waaraan de pas ingetreden candidaten zich onderwerpen moeten, is een retraite geheel en al volgens ignatiaanse geest [2]). De Geestelijke Oefeningen zijn een school van gebed, en vooruitgang in de geest van gebed is met de keuze of regeling van de levensstaat de voornaamste vrucht, die Ignatius van deze vier weken lange afzondering verwacht. Na dit experiment houdt de leerschool van het gebed niet op. Gedurende de gehele vormingstijd moet de novice daarin onderricht worden. Hij moet zich oefenen in mondgebed, overwegend gebed, Mis- en Communiegebed. Hij moet leren, en hier opent Ignatius een eerste perspec-

tief, „met God om te gaan volgens de maat van genade die God hem schenkt" [3]). Van de studenten verwacht Ignatius, dat zij zóver in het gebed gevorderd zijn, dat ondanks de beperkte gebedstijd door de ijver voor de studie hun omgang met God niet gehinderd wordt [4]). Na de studietijd breekt een nieuw jaar van vorming aan, dat Ignatius „de school van het hart" genoemd heeft. Staande voor de definitieve inlijving in de Orde, het oog gericht op zijn toekomstige levenstaak, moet de jonge Jezuïet zich nogmaals neerzetten in de oefenschool van het gebed. Want de verdieping van de geest van gebed is ook van dit laatste vormingsjaar het doel. De Jezuïet moet hier leren de volkomen verloochening van zichzelf, de geest van nederigheid en onderwerping, een diepere kennis van God en een inniger liefde tot Hem, en bovendien een vurige ijver om anderen te helpen en te leiden tot verheerlijking van God [5]). Na deze jarenlange vormingstijd veronderstelt Ignatius, dat de leden der Orde „viri spirituales", geestelijke mensen zijn, die op de weg van Christus onzen Heer zóver zijn gevorderd, dat zij daarop kunnen voortgaan, naarmate hun lichaamskrachten en de uitwendige bezigheden door liefde of gehoorzaamheid opgelegd, dit toestaan [6]). Het ideaal, dat Ignatius hun voorhoudt, vat hij aldus samen: „Allen moeten zich met ijver en volharding er op toeleggen om niets van die volmaaktheid verloren te laten gaan, die zij met Gods genade kunnen verwerven door het volmaakt onderhouden van alle Constituties en het nakomen van de bijzondere eisen van ons Instituut" [7]), een ideaal, dat ook voor het gebedsleven de ruimste perspectieven opent.
In het gebed ziet Ignatius ook een van de voornaamste middelen voor de instandhouding en de bloei der Orde [8]). De liefde tot onzen God en Heer Jezus Christus, de geest van vereniging met Zijn goddelijke en hoogste goedheid, is de enige hechte band tussen oversten en onderdanen en tussen de leden onderling [9]). Van den Generaal, en in hem van alle oversten, verlangt Ignatius een allerinnigste vereniging en vertrouwelijkheid met God. Door zijn geest van omgang en vereniging met God moet van de Bron van alle goed een overvloed van geestelijke gaven en gunsten over het gehele lichaam der Sociëteit en haar apostolische werkzaamheden neerdalen [10]). Vurige gebeden en verzuchtingen moeten van zijn lippen voortdurend ten hemel stijgen voor de belangen van de gehele Orde [11]). Hetzelfde verlangt Igna-

tius van den Assistent voor zijn assistentie [12]), en van den Rector voor het college, dat aan zijn zorgen is toevertrouwd. „De eerste taak van den rector is het college in gebed en heilige verzuchtingen als het ware op zijn schouders te dragen," zegt hij in de Constituties [13]). Gebed vraagt Ignatius bij gelegenheid van een Generale Congregatie [14]), voordat gewichtige beslissingen getroffen worden betreffende de zendingen [15]), vóór een ontslag uit de Orde [16]). De studenten moeten God bidden om vooruitgang in hun studies [17]), van allen wordt gebed verlangd voor de stervende en overleden ordeleden [18]), voor degenen, die de Orde verlaten hebben [19]), voor de weldoeners der Orde [20]).
Ten slotte beschouwt Ignatius het gebed als een a p o s t o l i s c h m i d d e l bij uitstek. De „studium rerum spiritualium", de toeleg op geestelijke dingen — en hieronder valt op de eerste plaats het gebed — moet aan de apostolische ondernemingen van de Orde vruchtbaarheid geven. Want deze toeleg behoort tot de inwendige middelen, waaraan de uitwendige hun kracht moeten ontlenen en die van meer gewicht zijn dan geleerdheid of andere natuurlijke en menselijke gaven [21]). Van alle leden verlangt Ignatius uitdrukkelijk heilige verlangens en vurige gebeden, voor de gehele Kerk, voor de levende en overleden vrienden en weldoeners, voor allen, gelovigen of ongelovigen, aan wie de Sociëteit haar apostolische zorgen wijdt [22]). De studenten moeten de moeite van hun studie als een apostolisch gebed aan God opdragen tot heil van de naasten [23]).

DE VOOR ALLEN VASTGESTELDE GEBEDSTIJDEN

Uit dit alles blijkt duidelijk, dat Ignatius aan het gebed een bijna onbegrensde waarde toekende. Dit is het beschouwende element, dat we bij aandachtige lezing der Constituties telkens en telkens terugvinden. Het doel der Sociëteit wordt evenwel niet alleen door een contemplatief, maar ook door een actief element bepaald en dit actief element is juist, zoals we in een vorig Hoofdstuk zagen, de specificerende en karakteriserende factor. Het gebed in Ignatius' Orde moet daarom contemplatief en actief zijn, of, zoals we reeds aanstipten en nog nader zullen verklaren, in een eminente zin apostolisch.
Het ignatiaans gebed vertoont op de eerste plaats een apostolisch

aspect in de gebedsduur, die voor de leden is vastgesteld. De ontwikkeling, die de Orde op dit punt heeft doorgemaakt, kan op het eerste gezicht onbestendig en wisselvallig lijken. Daarom is het van belang hier de voornaamste gebeurtenissen te analyseren [24]).
In het vaststellen van de officiële gebedstijd kunnen we in de loop der ordegeschiedenis een drievoudige phase onderscheiden. Het belangrijkste feit in deze ontwikkeling is de correctie, die Ignatius eigenhandig in codex A der Constituties omstreeks 1554 aanbracht. Ignatius bepaalde, dat de studenten buiten de Heilige Mis dagelijks één uur aan het gebed zouden besteden, het dubbel gewetensonderzoek van een kwartier daarbij inbegrepen. Voor het overblijvend half uur schreef hij het Kleine Officie van O. L. Vrouw voor en „andere gebeden overeenkomstig ieders godsvrucht", geheel vrijlatend of deze tijd aan mondgebed of overweging besteed zou worden[25]). In de gebedstijd voor de professen bracht Ignatius geen verandering. Hij hield vast aan de norm van de „weloverwogen liefde", omdat hij veronderstelde, dat ze met God in het gebed zouden omgaan, naargelang tijd en krachten hun dit toestonden [26]). Deze bepaling van Ignatius voor de studenten, die tot aan de tweede Algemene Congregatie van 1565 van kracht bleef, betekent een kentering zowel ten opzichte van de periode, die aan de correctie in codex A voorafging als van het tijdperk, dat op het besluit van de tweede Algemene Congregatie volgde.
In de allereerste jaren heerste er een grote vrijheid en verscheidenheid wat de duur en de aard van het gebed betrof. Onder persoonlijke leiding van een geestelijken raadsman besteedde men dagelijks gemiddeld een half uur of een uur aan het overwegend gebed. Geleidelijk ontstonden in de colleges, waar de studenten der Orde hun opleiding ontvingen, afzonderlijke gewoonten. Zo werd in de colleges van Gandia en Valencia een uur 's morgens en een uur 's avonds in overweging doorgebracht. In Valencia deed men dit gezamenlijk. In Coïmbra besteedde men 's morgens drie kwartier aan het overwegend gebed, 's avonds nog een half uur, waaronder het tweede gewetensonderzoek viel. Te Padua was de voorgeschreven gebedstijd een uur. Ook wat het gewetensonderzoek betrof bestond er geen overeenstemming. In Coïmbra en Gandia gebeurde het gewetensonderzoek tweemaal per dag, in Padua en Bologna slechts eenmaal. Door de „Regulae Collegiorum Socie-

tatis Jesu", die tussen 1548 en 1550 samengesteld en uitgevaardigd werden, werd hierin verandering gebracht [27]). Voor de studenten wordt zoveel mogelijk een en dezelfde gebedstijd vastgesteld. Eén gewetensonderzoek wordt voorgeschreven, maar de overste van het huis kan een tweede toestaan. In de gewoonte om dagelijks de Heilige Mis bij te wonen wordt geen verandering gebracht. Nieuw is de bepaling om dagelijks bepaalde mondgebeden te bidden, verschillend voor iedere dag van de week, een gewoonte, die op de gebruiken der Broeders van het Gemene Leven teruggaat. Ten slotte moet dagelijks minstens drie kwartier of ten hoogste een uur aan het overwegend gebed besteed worden. In codex a en in de beide eerste redacties van codex A vinden wij ongeveer dezelfde bepalingen. Hierin kwam een verandering door de reeds vermelde correctie, die Ignatius met eigen hand in codex A aanbracht en waardoor hij de gebedstijd der studenten op één uur bracht. Tegen alle opwerpingen in hield hij hieraan vast en het voorschrift werd in de officiële tekst der Constituties opgenomen. Reeds in de eerste Algemene Congregatie na de dood van Ignatius werd het verlangen geuit om de voorgeschreven gebedstijd weer te verlengen. De vergadering besloot evenwel in de bepalingen van Ignatius geen verandering te brengen [28]). In de tweede Algemene Congregatie werd de aangelegenheid opnieuw ter sprake gebracht. Nu verleenden de afgevaardigde paters aan den Generaal Franciscus Borgias de volmacht om naar goeddunken een langere gebedstijd vast te stellen [29]). Franciscus Borgias bepaalde, dat allen dagelijks buiten het dubbele gewetensonderzoek één uur „naar ieders vermogen en met goedkeuring van den overste" in gebed zouden doorbrengen. Aanvankelijk werd deze tijd in drie kwartier 's morgens en een kwartier 's avonds verdeeld. In 1567 was echter de Spaanse gewoonte om 's morgens een geheel uur in gebed door te brengen reeds algemeen ingeburgerd. Door de vierde Algemene Congregatie werd het besluit van Franciscus Borgias wettelijk bekrachtigd, maar werd geen uitspraak gedaan over de wijze, waarop dit uur van gebed doorgebracht moest worden. [30])

Geleidelijk vestigde zich de gewoonte om dit uur aan overwegend of beschouwend gebed te besteden. De 27e en 28e Algemene Congregatie bekrachtigden deze traditie van het uur overwegend gebed, waaronder volgens een authentieke verklaring iedere ge-

bedswijze gebruikt mag worden, die in het boek der Geestelijke Oefeningen geleerd wordt [31]).
Als we de eerste en derde phase van deze ontwikkeling nog met een enkel woord willen karakteriseren, kunnen we zeggen, dat aanvankelijk zich onder de ordeleden een streven openbaarde om de gebedstijden te verlengen. Ignatius gaf hieraan geen gehoor en was er steeds meer op bedacht om de gebedstijden in te korten [32]). In de latere perioden houdt juist de leiding der Orde met overtuiging aan het volle uur morgenoverweging vast. Dit feit is gemakkelijk te verklaren. Want ook de Sociëteit van Jezus heeft haar „primitiae spiritus" gekend, een tijd van ongekende geestdrift, van vurige gebedsijver en uitnemende gebedsgenade. Hiertegenover staat de ontwikkeling van een orde in groot formaat, waarbij verslapping en verwereldlijking geen denkbeeldige gevaren zijn. Zo vertonen de beide perioden uiterlijk een geheel ander aspect. Dieper gezien is dit verschil echter niet zo groot, want beide stadia komen in een allerbelangrijkst punt overeen: beide zijn een practische en concrete toepassing van Ignatius' beginselen over het gebed. Dit zal ons duidelijker worden, als we het keerpunt tussen de eerste en tweede periode, het eigenhandig ingrijpen van Ignatius, nader beschouwen.

We zijn volledig ingelicht omtrent de motieven, die Ignatius er toe bewogen om de gebedstijd der studenten te verkorten. De uiterlijke aanleiding was ongetwijfeld het feit, dat enige ordeprovincies in hun eisen te ver gingen. Ook het door Ignatius gebrandmerkte pseudo-mysticisme van pater Onfroy, symptoom van een bepaalde geestesrichting in de Orde, en de moeilijkheden in Portugal onder Simon Rodríguez, waarbij Ignatius zich genoodzaakt zag ongeveer honderdtwintig leden te ontslaan, zullen hieraan niet vreemd geweest zijn. Ignatius zag het ideaal van zijn apostolische Ordegemeenschap in gevaar gebracht en we weten, dat hij op dit punt een man was van uiterste fijngevoeligheid en van buitengewone vastberadenheid. Als het daarom ging, was hij ongenaakbaar. Zoals hij geen gemeenschappelijk koorgebed wilde, geen voorgeschreven onder zonde verplichtende vasten of lichaamskastijdingen, maar een geestelijke, apostolische bewegingsvrijheid in dienst van den naaste, zo wilde hij ook geen lange algemeen vastgestelde en algemeen verplichtende gebedstijden.

Met één pennestreep maakte hij aan het in zijn oog gevaarlijk streven een einde.
Toch is het merkwaardig, dat Ignatius deze uiterlijke aanleiding slechts zelden of nooit ter sprake brengt. Zijn daad is geen verzet in het wilde weg, integendeel, hij geeft voor de beperking, die hij de studenten oplegt, een reeks beweegredenen, die van diepe mensenkennis getuigen en een helder licht werpen op zijn gebedsidee. Een voor de hand liggende reden was de studie zelf. Aan Antonio Brandão antwoordde Ignatius in 1551, dus nog twee jaar vóór de verandering in de Constituties: „Ten opzichte van het eerste deel (der vraag, hoeveel tijd een student aan het gebed besteden moet, in de veronderstelling dat de rector daarvoor geen maat heeft vastgesteld) kan men volstaan met te bedenken, dat het verblijf en de studie in het college ten doel hebben, dat de student zich de wetenschap eigen make, waarmede hij God onzen Heer kan dienen tot diens meerdere glorie en tot hulp van den naaste, en dit vordert den gehelen mens. En hij zou zich niet geheel aan de studie geven, indien hij lange tijd besteedde aan het gebed. Daarom is voor de studenten, die geen priester zijn (afgezien van moeilijkheden, die hen verontrusten, of van grote devotie) één uur buiten de Heilige Mis voldoende. In de Heilige Mis kan hij, terwijl de priester in stilte bidt, iets overwegen; en tijdens het gezegde uur kan hij over het algemeen de Getijden van O. L. Vrouw of een ander gebed bidden ofwel overweging doen volgens het inzicht van den rector. En voor den priester-student volstaan de Getijden, waartoe hij gehouden is, en de Heilige Mis en het tweevoudige gewetensonderzoek, en bij bijzondere godsvrucht kan hij nog een half uur daaraan toevoegen" [33]). De gecorrigeerde tekst in de Constituties vertoont met deze passage een opvallende overeenkomst [34]).
Een andere en diepere reden om de gebedstijden niet te verlengen lag in Ignatius' rotsvaste overtuiging, dat voor een werkelijk geestelijk mens een kwartier gebed voldoende was om in zichzelf te keren en zich met God te verenigen. Bekend zijn in dit verband de gebeurtenissen, die zich tussen Ignatius en pater Nadal afspeelden. Begin November 1554 was pater Nadal van zijn visitatiereis door Spanje en Portugal, die hij in 1553 begonnen was, in Rome teruggekeerd. Op 22 November, het feest van Sint Cecilia, had de Visitator een onderhoud met Ignatius, waarbij hij de kwestie der ge-

bedstijden ter sprake bracht. Nadal vertelde, dat hij met aller instemming het tweede volle uur overweging afgeschaft had, maar bij de volledige doorvoering van de Constituties op tegenstand gestoten was. Enige provinciaals en rectoren meenden, dat de voorgeschreven gebedstijd van één uur alles inbegrepen te kort was. Bij de andere orden wekte dit bevreemding en zelfs minachting voor de Sociëteit. Hij had daarom een middenweg gekozen en bepaald, dat het uur morgenoverweging afgeschaft moest worden, maar geleidelijk, zodat de gewoonte voorlopig kon blijven bestaan. De Visitator verdedigde zijn beleid met kracht en overtuiging, misschien omdat hij zag, dat in deze aangelegenheid Ignatius' opvatting niet geheel en al met de zijne strookte [35]. Deze luisterde aandachtig en antwoordde niets. De volgende dag evenwel ontbood hij Nadal opnieuw bij zich en in tegenwoordigheid van enige andere paters gaf hij den Spaansen Visitator een zó strenge en harde berisping, dat pater Gonçalves, die bij deze publieke terechtwijzing tegenwoordig was, zowel over de vurige welsprekendheid van Ignatius als over het geduld van pater Nadal verbaasd stond [36]. Ignatius gaf te verstaan, dat hij in deze kwestie voet bij stuk hield. Hij gaf zijn overtuiging niet prijs, dat de vastgestelde gebedstijd van slechts één uur voor de estudiantes voldoende was. Als zij mensen van versterving en onthechting waren, bereikten zij in een kwartier gebed méér dan anderen in twee uur. Hij huldigde het beginsel, dat in geestelijke dingen niets gevaarlijker was dan zichzelf te willen leiden. Van de 100 mensen, die zich aan lange gebeden en veelvuldige kastijdingen overgaven, vervielen de allermeesten in ernstige gebreken, vooral in een harde onbuigzaamheid van het verstand. Gonçalves voegt hieraan toe, dat hij zich niet meer nauwkeurig herinnerde, of Ignatius hier het getal 90 of 99 noemde [37]. En nogmaals legde Ignatius de volle nadruk op de verloochening van wil en oordeel als de enig hechte grondslag voor een waar gebedsleven [38].

Een andere en wellicht nog diepere reden lag in Ignatius' overtuiging, dat de studie, waarop men zich in de geest van liefde en gehoorzaamheid toelegt, voor God even waardevol is als gebed. Deze gedachte keert in de Constituties en in Ignatius' correspondentie meer dan eens terug. Aan den rector van Coïmbra schrijft Polanco in opdracht van Ignatius: „Wat betreft het gebed en de overweging, als er, zoals ik reeds zeide, geen bijzondere noodzaak

is wegens lastige of gevaarlijke bekoringen, meen ik, dat hij (onze Vader) het meer op prijs stelt, dat men zich beijvere om in alles, wat men doet, God te vinden, dan dat men daarbij nog veel tijd achtereen aan het gebed besteedt. En deze geest wenst hij in de leden van de Sociëteit te zien, dat zij, zo mogelijk, geen geringer godsvrucht vinden in onverschillig welk werk van liefde en gehoorzaamheid dan in het gebed of de overweging. Zij behoren immers in elke daad, die zij stellen, zich te laten leiden door de liefde en de dienst van God onzen Heer, en een ieder moet zijn grootste voldoening vinden in datgene wat hem is opgedragen, want dan kan hij er niet aan twijfelen, dat hij zich richt naar de wil van God onzen Heer" [39]). De leden der Sociëteit moeten dus in de studie en andere bezigheden niet minder godsvrucht vinden dan in gebed en overweging. En hiermee raken we de diepste reden aan, waarom Ignatius voor de studenten een minimum gebedstijd voorschreef: het vinden van God in alles, de apostolische geest van gebed, waarvan alle leden der Orde vervuld moesten zijn. Hierover zullen we aanstonds uitvoeriger spreken.

Ondanks deze ernstige beweegredenen heeft de Orde in latere jaren toch gemeend van het strenge voorschrift van haar Stichter te moeten afwijken. Deze afwijking betekent noch materieel noch formeel een breuk met de ignatiaanse geest. Materieel niet, omdat de voorgeschreven gebedstijd de door Ignatius vastgestelde maat niet aanzienlijk overschrijdt. De Orde is wat de voorgeschreven gebedstijden betreft geen beschouwende orde geworden. Het verschil met Ignatius' oorspronkelijke bepaling ligt daarom niet zozeer in de later vastgestelde gebedsduur als wel in het feit, dat het voorschrift van het uur morgenoverweging voor allen, ook de professen en gevormde coadjutoren, verplichtend is. Met nog minder recht mag men van een formele breuk spreken. Ignatius wist, dat hij door het niet opnemen van het gemeenschappelijk koorgebed en door zijn uiterst gematigde houding ten opzichte der liturgische functies en ceremoniën, bij het vaststellen der voor de ordeleden voorgeschreven gebedstijden nieuwe wegen insloeg. Ook voorzag hij, dat zijn Orde zich mettertijd aan veranderde behoeften en omstandigheden zou moeten aanpassen. Waar het bij Ignatius vóór alles op aankwam, was, zoals wij ook bij de liturgie gezien hebben, het vaststellen van een b e-

g i n s e l. Zijn apostolische Orde eiste een apostolisch gebed, apostolisch niet alleen in de geest, maar ook in de duur van dit gebed. Daarom verlangde hij beperkte vastgestelde gebedstijden. Van de andere kant liet hij als verstandige Ordestichter een zekere speelruimte open wat de p r a c t i s c h e t o e p a s s i n g van dit beginsel betrof. Hij zelf geeft in de Constituties ter plaatse de normen aan, die bij de practische vaststelling der gebedstijden in acht genomen moeten worden. Vooreerst de alles beheersende norm van Gods grotere lof en glorie. „De personen, de plaats, de tijd, de aanleg in aanmerking genomen zullen de oversten daarin voorzien, wat meer tot Gods eer en lof zal strekken" [40]). Van deze algemene norm geeft Ignatius nog een nadere omschrijving: „Zoals er voor gewaakt moet worden, dat door de ijver voor de studie de liefde voor het religieuze leven en voor de beproefde deugden niet verflauwt, moet er ook op gelet worden, dat gedurende deze periode aan veelvuldige boetedoeningen, langdurige gebeden en overwegingen niet zoveel tijd besteed wordt" [41]). Ignatius verlangt dus uitdrukkelijk, dat er tussen de eisen, die de studie stelt en de behoeften van het religieuze leven een goed geregelde verhouding bestaat. Noch het een noch het ander mag door een te véél schade lijden. Ter wille van zijn beginsel, met het oog op de moeilijkheden, waarmee hij te kampen had, en de blik gericht op de toekomst, terecht veronderstellende, dat men eerder van een minder naar een meer dan van een meer naar een minder zou overgaan, stelde Ignatius een zeer beperkte gebedstijd vast. Wij bewonderen hierin zijn wijs beleid. Geleerd door ervaring en tegemoetkomend aan de behoeften heeft in latere jaren de Vertegenwoordiging der Orde, vasthoudend aan de beginselen van Ignatius en zonder met hem in tegenspraak te geraken, de vastgestelde gebedstijd verlengd. Even wijs en voorzichtig als Ignatius heeft zij in de practische toepassing van het beginsel een verandering gebracht. Juist de geschiedenis van het uur gebed geeft ons een kijk op het aanpassingsvermogen der ignatiaanse Constituties.

De bewering is dus onjuist, dat de Jezuïetenorde in haar latere wetgeving van het apostolische gebedsideaal van haar Stichter afgeweken is. Toch ligt in Ignatius' eigen beslissing en in zijn vasthoudendheid aan het eenmaal genomen besluit een diepe les. Want Ignatius was idealist én realist. Idealist in zoverre hij geen halfslachtigheid en middelmatigheid kende, maar met onwrikbare

consequentie de middelen koos, die voor het doel, dat hij bereiken wilde, geschikt waren. Realist in zoverre hij het ideaal niet voor de werkelijkheid aanzag en hij de werkelijkheid nooit uit het oog verloor. Hij trof geen beslissingen, of ze bezaten waarde voor de werkelijkheid. Voor zijn Orde stelde Ignatius zelf een bijna minimale duur van het verplichte gebed vast. Met het oog op zijn gezond realisme en optimisme betekent dit, dat hij een buitengewoon hoge opvatting koesterde van de gebedsgenade aan de roeping tot zijn Compañía verbonden. En deze opvatting is op zichzelf niet anders dan een consequente toepassing van het beginsel, waarvan hij diep doordrongen was: dat God bereidwilliger is om ons Zijn genade te schenken dan wij om er naar te verlangen. Ofschoon thans alle ordeleden aan het uur morgenoverweging gebonden zijn, mag toch niemand het aan zijn roeping eigen apostolisch gebedsideaal vergeten, dat Ignatius, èn wat de tijd èn wat de vorm betreft samenvatte in deze woorden: „En todas cosas hallen á Dios." „Tracht God in alles te vinden."

GEEST VAN APOSTOLISCH GEBED

In de laatste jaren van zijn leven bekende Ignatius, dat sinds de dagen van Manresa het gemak om God te vinden, waar en hoe dikwijls hij wilde, steeds in hem gegroeid was en dat hij dit voorrecht op dit ogenblik meer dan ooit genoot [42]. „God vinden", hiermee bedoelde Ignatius, dat de gedachte aan God hem nooit losliet, dat zijn geest in een voortdurend gebed met God verenigd was, dat zijn omgang met de mensen en de bezigheden en beslommeringen, die hem onafgebroken in beslag namen, aan deze rust in God geen afbreuk deden, integendeel, dat de omgang met de dingen van deze wereld voor hem een voortdurend neergaan van God naar het schepsel en een opgaan van het schepsel naar God betekende.

We moeten er ons diep van overtuigen, dat niet de visioenen, extasen, verrukkingen en vertroostingen, die Ignatius ten deel vielen, zijn eigenlijke gebedsgenade uitmaken, maar dit voortdurend opgaan naar God en neergaan uit God. Als we de getuigenissen der tijdgenoten lezen, kan hierover geen twijfel bestaan. Alles samenvattend zegt pater Nadal: „In alle dingen vond hij God, in zijn bezigheden en in zijn omgang" [43]. Pater Manaraeus getuigt:

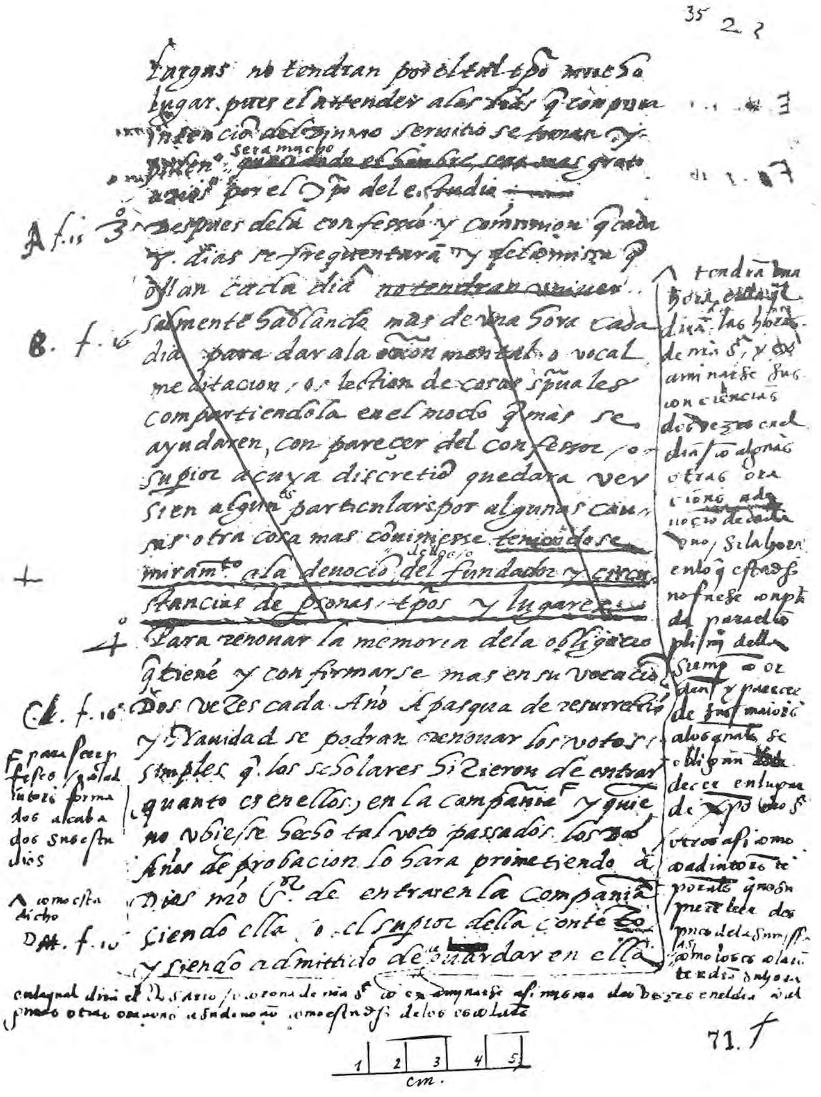
„Altijd was zijn blik op God gevestigd, ook al leek het, dat hij ondertussen iets anders deed. Dikwijls zag ik hem wandelen in de tuin. Onder het lopen vertraagde hij zijn gang en sloeg in gebed verzonken zijn ogen ten hemel"[44]). Hetzelfde verhaalt pater Ribadeneira: „In mijn tegenwoordigheid en in het bijzijn van vele anderen heb ik hem horen zeggen, dat hij, volgens zijn eigen mening althans, niet zonder vertroosting kon leven, dat wil zeggen, zonder dat hij in zichzelf iets ondervond, dat niet van hem zelf kwam, noch van hem kon zijn, maar dat geheel en al van God afhing"[45]). En niet minder overtuigend is de verklaring van pater Gonçalves: „Onderweg was onze Vader voortdurend in gebed, gelijk duidelijk was op te maken uit de verandering van zijn gelaat; en wel opmerkelijk is het gemak, dat hij heeft, om zich met God in het gebed te verenigen. Ik moet hierbij denken aan de talrijke malen, dat ik hem in zijn kapel opgesloten vond en zozeer in godsvrucht verzonken, dat het op zijn gelaat te zien was, wat trouwens naar het schijnt voortdurend bij hem was waar te nemen"[46]).

Wat Ignatius echter zelf beoefende, leerde hij ook aan al degenen, die hem zouden volgen in zijn Compañía. Juist uit de lessen, die Ignatius hierover geeft, kunnen we besluiten, hoe hij zelf dit gebed in toepassing bracht en hoe zijn geestelijke zonen het in toepassing moeten brengen. Aan Antonio Brandão gaf Ignatius voor de eerste maal als zijn mening te kennen, dat voor de estudiantes een uur gebed voldoende was. In hetzelfde gesprek weidt Ignatius ook uit over de vraag, welke wijze van gebed hij het meest in overeenstemming achtte met de roeping tot de Compañía. Dit was de zesde vraag, die Antonio Brandão aan Ignatius voorlegde, toen hij op het punt stond om naar Coïmbra te vertrekken ter voltooiing van zijn studies. Ignatius gaf hem ten antwoord: „Wat de zesde vraag betreft, aangezien het doel der studie niet toelaat, dat de scholastieken lange overwegingen doen, kunnen zij buiten de oefeningen, die hun voorgeschreven zijn om in de deugd vooruit te gaan, namelijk het dagelijks Mishoren, één uur gebed en gewetensonderzoek, om de acht dagen biechten en communiceren, er zich op toeleggen in alles de tegenwoordigheid van onzen Heer te zoeken, bij voorbeeld in het gesprek met anderen, in het gaan, zien, smaken, horen, begrijpen en in al wat we doen. Want het is de waarheid, dat

de goddelijke Majesteit door tegenwoordigheid, macht en wezen aanwezig is in alle dingen. En deze wijze van overwegen, namelijk door God onzen Heer in alle dingen te vinden, is gemakkelijker dan ons te verheffen tot de meer abstracte goddelijke waarheden en ons die met inspanning voor de geest te brengen. Deze heilzame oefening zal, doordat zij ons daartoe geschikt maakt, de innige omgang met God bewerken, ook al is het in een kort gebed. Bovendien kunnen zij zich er op toeleggen, herhaaldelijk aan God onzen Heer hun studiën en de daaraan verbonden arbeid aan te bieden, er op lettend dat wij die uit liefde tot Hem opnemen, terwijl we onze eigen verlangens daarbij achterstellen om Zijne Majesteit in iets van dienst te zijn en hulp te bieden aan degenen, voor wier leven Hij gestorven is. En omtrent deze twee oefeningen zouden we ons kunnen onderzoeken" [47]). Dezelfde gedachten keren terug in een brief aan Caspar Berse, den ijverigen apostel van Goa: „De regels en bepalingen van uw college in Goa heeft onze Vader nog niet gezien. Wanneer u evenwel de algemene (regels) der Sociëteit zullen toekomen, zullen deze u meer licht geven. En zodra uw regels hier aangekomen of ons toegezonden zijn, zal u worden bericht, wat onze Vader daaromtrent oordeelt. Intussen zal ik u slechts zeggen, dat de tijd, die men (bij u) aan het gebed besteedt, zeer ruim is, bijzonder voor de studerenden, aan wie de Constituties niet méér toestaan dan dagelijks één uur gebed buiten de Heilige Mis. En in dat uur zijn besloten het gewetensonderzoek en ten dele de getijden der H. Maagd, wat nochtans vervangen kan worden door overdenking of overwegend gebed naar gelang het den overste goeddunkt. En indien daar in uw land de meditatie bezwaarlijker is dan hier, zult gij minder reden hebben om de tijd van het gebed te verlengen dan wij hier. Bij het werk en de studie kan de geest opgaan tot God, en wanneer men alles richt op de goddelijke dienst, dan wordt alles gebed. Alle leden van de Sociëteit moeten diep hiervan doordrongen zijn, omdat de werken van naastenliefde hun zeer dikwijls de tijd voor het gebed ontnemen, doch laten zij nooit denken, dat die arbeid minder welgevallig is aan God dan het gebed" [48]). Nog uitvoeriger werkt Ignatius zijn gedachten uit in een brief aan den Hertog van Gandia, Franciscus Borgias. Dit schrijven is een bij uitstek waardevol document voor de ignatiaanse opvatting over het gebed. „Overwegend, dat zij, die uit zichzelf treden en in-

gaan in hun Schepper en Heer, een voortdurende opmerkzaamheid, oplettendheid en troost hebben, en gevoelen hoe geheel ons eeuwig Goed aanwezig is in alle geschapen dingen, wijl het daaraan het wezen geeft en ze bewaart door Zijn oneindig wezen en Zijn tegenwoordigheid, kom ik gemakkelijk tot de overtuiging, dat gij in de meeste dingen troost vindt en aldus in vele andere; gelijk degenen, die den Heer volmaakt beminnen, door alle dingen geholpen en aangespoord worden om meer verdienste te verzamelen en dichter te naderen tot den Schepper en Heer Zelf en zich in innige liefde met Hem te verenigen" [49]).
Als we deze verschillende getuigenissen met elkander vergelijken, dringt zich vanzelf de overtuiging op, dat het gebed, waardoor we God in alles moeten trachten te vinden, niets anders dan een practische, dagelijkse toepassing is van de „Beschouwing ter verkrijging van de liefde" uit het boek der Geestelijke Oefeningen [50]). Daar laat Ignatius ons overwegen de weldaden, die we van God in de natuurlijke en bovennatuurlijke orde ontvangen hebben, hoe Hij woont in de schepselen, daarin werkzaam is, hoe de geschapen schoonheid een afstraling is van Gods ongeschapen, oneindige schoonheid. Dit alles laat Ignatius ons overwegen, of liever naar vermogen beschouwen, om ons er van te doordringen, dat God Zichzelf in liefde geeft aan het schepsel en het schepsel zich in liefde moet geven aan den Schepper. „En bijgevolg wenst diezelfde God Zich aan mij te geven, voor zover dat volgens Zijn goddelijk raadsbesluit mogelijk is. Daarna zal ik in mij zelf keren, overdenkend wat ik van mijn kant met volle recht en reden aan Zijn goddelijke Majesteit moet aanbieden en geven, te weten al wat ik heb en bovendien mij zelf." Dit gebed, geboren uit een diepe liefde-omgang met God, dat God leert beschouwen in de schepselen en de schepselen in God, is het volmaakt a p o s t o l i s c h e gebed, dat Ignatius ons leert. Apostolisch, omdat de apostolische dagtaak geen verlaten van God, maar een voortdurend vinden van God is. Apostolisch, omdat de liefde, die tot het apostolaat drijft, aan God als aan een bron ontspringt en naar God terugvloeit. Apostolisch, omdat dit gebed God leert vinden in de mensenziel, de mensenziel leert beschouwen als een gave, een weldaad van God, wonderlijk begenadigd en begiftigd, of door schuld, meestal door eigen schuld, daarvan beroofd. Waarin God woont, niet alleen door „tegenwoordigheid, macht en wezen", als grond-

slag der natuurlijke orde, maar ook en vooral door de geheimvolle inwoning der drie goddelijke Personen, steunend op de heiligmakende genade als het verheffend en vergoddelijkend beginsel. Waarin Hij werkt door Zijn natuurlijke bijstand, door Zijn dadelijke genade, door de gaven van den Heiligen Geest, die haar ontvankelijk maken voor Zijn wondervolle liefdewerkingen. De mensenziel, die Gods schoonheid weerkaatst, vooral in de glans van het aangenomen kindschap Gods, dat zijn schoonheid ontleent aan de ongeschapen schoonheid van Gods eigen Zoon, Gods Beeld en Gelijkenis, de Weerglans van Zijn wezen. Met een liefde even apostolisch als de liefde van God Zelf, omdat hij God bemint met de liefde, waarmee God Zelf den mens bemint, zoekt de apostel God in de mensenziel en tracht door zijn apostolisch pogen het Godsleven in de ziel tot hoger en heiliger ontwikkeling te brengen. Apostolisch is dit gebed ten laatste, omdat wij daarin de instrumentele idee in al haar volmaaktheid terugvinden. Hier is geen sprake meer van een goddelijk of niet goddelijk gebruik van de natuurlijke en bovennatuurlijke gaven en middelen. De geest is zó verbonden met God en verzonken in God, dat hij slechts in God, God zoekend en God vindend, daarvan gebruik kan maken. Dit gebed vat pater Gagliardi, die Ignatius' gedachte diep doorgrondde, aldus samen: „Ons gebed is niet gericht op eigen vertroosting, waartoe we de eenzaamheid zouden opzoeken, maar staat in onmiddellijke betrekking met het apostolisch werk. We moeten het met deze bedoeling en met zulk een inspanning verrichten, dat we een geschikter werktuig daardoor worden voor onze taak, waarvan het gebed niet aftrekt, maar waartoe het veeleer onze krachten opwekt en waarnaar het ons streven richt. Het teken van een goed gebed is de ijver voor het werk" [51]).
Uit dit alles is duidelijk, dat het apostolisch gebed van Ignatius een hoge graad van geestelijke ontwikkeling veronderstelt. Het veronderstelt de Geestelijke Oefeningen in geheel hun breedte en diepte. Dit is het punt, waarop pater Nadal en na hem alle geestelijke schrijvers der Sociëteit steeds en steeds terugkomen. Dit gebed veronderstelt de Geestelijke Oefeningen in hun opeenvolging der gebedswijzen. Het veronderstelt de „eerste Wijze van bidden" en de gewone overweging „door middel van de drie vermogens, geheugen, verstand en wil". De „tweede en derde Wijze van bid-



largas no tendran por el tal tpo mucho
lugar. pues el attender a las letras q con pura
intencion del divino servicio se toman y
... el hombre, cosa mas grata
... por el tpo del estudio
3 despues de la confession y communion q cada
8 dias se frequentara y ... q
oyan cada dia no tendran ...
solamente hablando mas de una hora cada
dia para dar a la oracion mental o vocal
meditacion, o lection de cosas spuales
compartiendola en el modo q mas se
ayudaren, con parecer del confessor, o
supior a cuya discretion quedara ver
si en algunos particulares por algunas causas
otra cosa mas conviniesse teniendose
miramiento a la devocion del fundador y circun-
stancias de psonas, tpos y lugares
4 Para renovar la memoria de la obligacion
q tiene y confirmarse mas en su vocacion
Dos vezes cada año a pasqua de resurrection
y Navidad se podran renovar los votos
simples q los scolares hizieron de entrar
quanto es en ellos, en la compañia y quie
no uviesse hecho tal voto passados los dos
años de probacion lo hara prometiendo a
Dios nro Sr de entrar en la compañia
siendo ella o el supior della contento
y siendo admittido de guardar en ella

HET UUR GEBED
IGNATIUS' VERANDERING IN HS. A DER CONSTITUTIES
(BLZ. 261)

den", die een eerste aansporing tot een eenvoudiger, meer geestelijk gebed zijn. De actieve beschouwing van de tweede, derde en vierde Week, die geheel en al op Christus gericht is in de geheimen van Zijn openbaar leven. De vervolmaking hiervan, volgens de meest gezagvolle auteurs, in de „aanwending der zinnen", die de beschouwende geest nog onmiddellijker, rustiger en inniger met het beschouwde object verbindt. Ten slotte de beschouwing van God Zelf, van Zijn wezen en werken, in de beschouwing over de liefde. Dit gebed veronderstelt ook de Geestelijke Oefeningen in hun ontologische en psychologische ontwikkeling. De zuivering van zonden en onvolmaaktheden door berouw en boetvaardigheid, de vrucht van de eerste Week. Dan de verlichting van de tweede Week. Jezus Christus Zelf leert aan de ziel de ware weg, de ware wijsheid en het ware leven. De ziel ontvlamt van geestdrift en wil Hem volgen. Een paar meesterlijke meditaties en de beschouwingen verhelderen het juiste inzicht en brengen haar in een grootmoedige stemming. Langzaam aan, bij de rijping van het zieleproces, ontwaakt het leven van vereniging. Een eerste „touche" ontvangt de ziel, als het geheim van Jezus' lijden en dood, de kwelling, verguizing en versmading, die Hij in een vrije en toch gebonden „opdracht" van den Vader doorstond, iets van zijn onbegrijpelijkheid verliest. Dan verlangt de ziel te sterven met Jezus en met Hem te verrijzen, dan staat zij op als een „nieuwe mens voor God geschapen", die kinderlijk blij naar God opziet, Hem voelt en speurt in een bijna onafgebroken vereniging van liefde. Dan is de ziel in staat God te beschouwen in Zijn schepselen en zal zij misschien ook nog de genade ontvangen om de schepselen te leren beschouwen in God.

De goddelijke paedagogie van de Geestelijke Oefeningen, die de gehele ontwikkeling van het geestelijk leven omvat, is de grondslag en de stuwkracht van het ignatiaans apostolisch gebed. Waaruit volgt, dat dit ignatiaans gebed een zeker „ascetisme" — als we hieronder zonder bijbedoeling verstaan de wetten en gewoonten van het geestelijk leven in zijn eerste begin, of een leven van gebed nog meer op zichzelf dan op God gericht, of de verbetering van gebreken en de beoefening der zedelijke deugden — eenvoudigweg veronderstelt. Dit alles heeft volgens de leer van Sint Thomas over het comtemplatieve leven een d i s p o s i t i e v e waarde, voorbereidend en bevorderend de ontwikkeling van het

immanent beginsel, waarop het geestelijk leven steunt, de heiligmakende genade [52]).

Ook blijkt hieruit, dat dit ignatiaans gebed, evenmin als de Geestelijke Oefeningen zelf, niet noodzakelijk een gebedsgenade van hogere orde vereist. Ignatius waarschuwt uitdrukkelijk voor overdrijving en overspanning. In de brief, waarin hij het valse mysticisme van pater Onfroy veroordeelt, schrijft hij, dat een voortdurende vereniging met God zonder bijzondere genade in dit aardse leven onmogelijk is en dat zelfs de grootste heiligen deze gave zelden of nooit ontvangen hebben [53]). In andere brieven geeft Ignatius nauwkeurig de wijze aan, waarop de nog jeugdige studenten dit gebed in toepassing moeten brengen, door schietgebeden, verzuchtingen, door de hernieuwing van de goede mening en het opdragen van de dagtaak aan God [54]).

Het spreekt echter vanzelf, dat dit gebed in de mystieke comtemplatie zijn voleinding vindt. In de beroemde instructie van pater Nadal „Over het gebed, vooral voor de leden der Sociëteit", onderscheidt deze meester van de ignatiaanse spiritualiteit een dubbele wijze, waarop dit gebed beoefend kan worden. De eerste wijze is een rustige overweging. De bespiegelende geest beschouwt de schepping en stijgt van het schepsel op naar den Schepper, van het maaksel naar den Maker. Hij tracht „God in alles te vinden", zoals de eerste drie punten van de Beschouwing over de liefde dit leren. De tweede wijze veronderstelt een bijzondere tussenkomst van Gods liefdevolle goedheid. Zó innig is de minnende ziel met haar Heer en Meester verenigd, zó diep in Hem verzonken, zó fel glanst Gods licht en zó hevig brandt Zijn gloed, dat zij vanuit God Zelf als het Oerbeginsel en Oerbeeld de schepping beschouwt „alles in God vindend", volgens het vierde punt der Beschouwing over de liefde[55]). Dit gebed mogen we als een voorsmaak beschouwen van het liefdegebed, dat wij in de hemel zullen bidden, als wij God zien van aanschijn tot aanschijn. Met dit eminent gebed was Ignatius reeds op aarde begiftigd. De sterren aan de hemel, een bloem verborgen in het gras, brachten zijn hart in liefdeverrukking. Daarin zag hij niet alleen een uitwerking van Gods almacht, wijsheid en goedheid, daarin smaakte hij God Zelf, de na-genieting van Zijn oneindig wezen, van de grootheid, waarmee Hij het heelal bestuurt, van de teerheid, waarmee Hij het kleinste tooit en siert en met evenveel zorg omringt

als het grote. En ofschoon misschien niemand met zó volle teugen de aardse schoonheid kon smaken als hij, was hij toch als geen ander overtuigd van de leegheid en onbeduidendheid van al het geschapene: omdat zijn geest in de beschouwing van Gods eigen ongeschapen schoonheid de rust der genieting gevonden had.
Zelfs in dit allerzuiverste gebed om God en in God zag Ignatius geen gevaar voor een rusteloze apostolische taak. Integendeel! Franciscus Borgias laat hij bidden om hemelse gunsten, die niet in onze macht liggen, maar vrije gaven Gods zijn, om „verlevendiging van geloof, hoop en liefde, geestelijke vreugde en rust, tranen, innige vertroosting, verheffing van de geest, goddelijke ingevingen en verlichtingen en alle andere geestelijke gevoelens en geneugten, die met deze gaven verband houden", en hij voegt hieraan toe: „Ik wil niet zeggen, dat wij die gaven alleen moeten zoeken om het welbehagen en de voldoening, die zij ons schenken, maar omdat wij in onszelf ondervinden, dat zonder die gaven al onze gedachten, woorden en werken vermengd, koud en verward zijn, terwijl zij met die gaven warm, klaar en krachtig worden voor de grotere dienst van God"[56]). En omgekeerd doet het apostolisch aspect aan de verheven waarde van dit gebed hoegenaamd geen afbreuk. Ignatius' mystiek gebed was door en door apostolisch.
Om dit apostolisch gebed heeft pater Nadal Ignatius „simul in actione contemplativus", „in het werk tegelijk beschouwend" genoemd, en hij besluit zijn beroemde verklaring over Ignatius' gebed met de opmerking, dat deze gebedsgenade naar zijn overtuiging voor alle leden der Compañía is weggelegd, omdat zij aan de geest van hun roeping zo volkomen beantwoordt [57]). Ook Ignatius was hiervan overtuigd. Dit blijkt niet alleen uit zijn correspondentie, maar ook uit de Constituties, waarin hij zonder uitzondering alle leden der Sociëteit tot dit gebedsideaal oproept. „Allen moeten er naar streven een zuivere mening te hebben, niet alleen voor zover het hun levensstaat betreft, maar ook voor iedere aangelegenheid in het bijzonder: steeds bij alles oprecht bedoelende de goddelijke Goedheid te dienen en te behagen om Haarzelve en om de liefde en de buitengewone weldaden, waarmede Zij ons heeft voorkomen, eerder dan uit vrees voor straf of op hoop van beloning (ofschoon men ook hierin steun moet zoeken), en dat zij in alles God zoeken, door zich zoveel mogelijk van alle

liefde voor de schepselen te ontdoen, om geheel hun liefde op den Schepper alleen over te brengen, Hem beminnend in alle schepselen en alle schepselen in Hem, overeenkomstig Zijn allerheiligste en goddelijke wil" [58]). Aan deze hoge en edele gebedsopvatting is de Orde in haar beste en vruchtbaarste geestelijke schrijvers steeds trouw gebleven, ondanks de aanklachten en beschuldigingen, die tegen haar traditie op dit punt in de loop der tijden zijn ingebracht [59]).

Hieruit volgt, om terug te keren tot de gedachte, waarmee wij dit Hoofdstuk hebben ingeleid, dat de geest en de structuur der Jezuietenorde „gemengd" zijn, omdat haar gebed „gemengd" is. En dit in een héél eminente zin. Want een ordegemeenschap omhelst niet daarom het „vita mixta" en kan niet daarom in strenge zin een „religio mixta" genoemd worden, omdat haar middelen „gemengd" zijn — dit zal in bijna alle religieuze gemeenschappen het geval zijn —, maar omdat haar doel „gemengd" is, d.w.z. „beschouwend en tegelijk werkend". De Sociëteit van Jezus is door haar doelstelling „beschouwend", omdat zij tot zelfheiliging een gebed beoogt en aanvaardt, waaraan zij geen grenzen stelt. Tegenover geen enkele graad of wijze van gebed, ook niet van mystiek gebed, staat zij afwijzend. Zij is ook „werkend", omdat zij apostolisch is. Ten laatste is zij „beschouwend en tegelijk werkend", omdat zij krachtens haar Instituut op de eerste plaats die apostolische bedieningen uitoefent, waardoor zij „uit de volheid der beschouwing" aan anderen kan meedelen: „De ijverige verkondiging van Gods woord in de kerk, in preken, onderrichtingen en door het uiteenzetten der christelijke leer" [60]). Hieruit blijkt ook, dat het gebed in de Sociëteit niet alleen een waarde als „middel", maar ook een waarde als „doel" bezit. Het is een gebed, dat om zichzelf, of juister om God, uit louter liefde tot God beoefend kan worden. Alleen mag dit gebed nooit het „contact" met het apostolaat verliezen — hetgeen aan de waarde van het gebed, zoals we zagen, geen afbreuk doet, integendeel, haar juist vermeerdert. Het zijn weer de grote schrijvers der Orde, die leren, hoe de Jezuïet dit „a b s o l u t e" en toch altijd „a p o s t o l i s c h e" gebed in praktijk kan brengen.

Aan het slot van dit Hoofdstuk willen wij nog een enkel woord zeggen over de verhouding van de ignatiaanse spiritualiteit tot het

mystieke gebed. Op de verschillende historische kwesties, die zich hier voordoen, gaan we niet in. Ze vallen buiten het bestek van dit boek. Op één punt willen we wijzen: nl. dat de ignatiaanse spiritualiteit in haar zuivere vorm, waaronder we niets anders verstaan dan een goed en volledig begrip der Geestelijke Oefeningen, steunend op de genade met een immanente dynamiek naar de hoogste ontwikkeling van het geestelijk leven stuwt. En hiervoor geven we geen „argumentum ex auctoritate" — een beroep bijv. op de uitspraken der Pausen — of een theoretisch bewijs, maar wijzen we alleen op hen, die de spiritualiteit der Orde volkomen in zich belichaamd hebben, de Heiligen, die zij heeft voortgebracht, en haar geestelijke schrijvers. Alle Heiligen der Orde, misschien op een enkele uitzondering na, werden door God met de genade van een mystiek gebed begiftigd. En wat de geestelijke auteurs betreft, de geschiedenis der Orde telt in de eerste 200 jaren minstens 60 namen van schrijvers, die niet alleen de mystieke verschijnselen uitvoerig behandeld hebben, maar wier geschriften ook slag op slag bewijzen, dat zij zelf door God tot een hoger gebed geroepen waren. Deze feiten mogen hier volstaan.

XV. DE ALLERMINSTE SOCIËTEIT

„*Consideremus denique nos esse in Societate, quam Beatus Pater Noster minimam solebat appellare, quia humiles esse desiderabat eos qui ipsi nomen darent.*"
„Beschouwen we ten slotte, dat we deel uitmaken van een Sociëteit, die onze gelukzalige Vader de minste placht te noemen. Want hij verlangde, dat zij, die zich bij haar aansloten, nederig zouden zijn."

O. Manaraeus, *Exhortationes super Instituto et Regulis Societatis Jesu*, Bruxellis, 1912, p. 510.

Het Instituut der Sociëteit van Jezus is een weg naar God. De Orde bewandelt deze weg over het brede veld van Gods schepping, met een open oog voor Gods milde gaven, het hart dankbaar gestemd voor Zijn goedheid en grootmoedigheid. Van de scheppingswaarden maakt ze een ruim gebruik, maar God Zelf wil ze daarbij niet uit het oog verliezen, integendeel, op God richt zij haar streven en bewegen, God is en blijft het souvereine Beginsel, dat ze in alles wil eren en dienen. Dit was de instrumentele idee.
Bij haar wandel over deze aarde richt de Sociëteit niet alleen haar blik op God, ze doet meer. Ze is niet alleen een beweging naar God, ze is ook een rust in God, een verbonden-zijn van geest en hart met Gods allerhoogste goedheid en liefde. In het gewoel en gewarrel der wereld, tussen de beslommerende bedrijvigheid van haar dagelijkse taak wil ze God zoeken en vinden, Hem behagen, Hem beminnen. Dit was haar apostolische geest van gebed.
Hiermee heeft Ignatius het laatste woord nog niet gesproken. Als ervaren geestelijk leidsman wist hij al te goed, dat de verwerkelijking van deze idealen aan zijn volgelingen de hoogste eisen stelde. De instrumentele houding vereiste, wat hij zelf noemde een volkomen „onverschilligheid", de bereidvaardigheid van de wil om bij een eerste inzicht van het verstand, bij een lichte aandrift van de genade te begeren en te kiezen „wat ons dienstiger is tot het doel, waartoe wij geschapen zijn" [1]). Hij wist ook, dat deze onverschilligheid op haar beurt een volkomen reinheid van hart en een ontlediging van zichzelf veronderstelde, een „nederigheid" — en hiermee bedoelde Ignatius een gesteltenis van liefdevolle onderwerping en overgave aan God — die zelfs niet ter wille van een niet zondige neiging aan God en Gods wil verzaakt,

maar er vurig naar verlangt om, gesteld dat de ziel ten opzichte van de vervulling van Gods wil vrij kiezen kan, „Christus onzen Heer na te volgen en metterdaad meer op Hem te gelijken, om liever arm te zijn met Christus van alles ontbloot dan rijk, liever versmaad te worden met Christus van smaad verzadigd dan geëerd, liever voor dwaas en zinneloos gehouden te worden ter wille van Christus, die het eerst als zodanig beschouwd werd, dan voor wijs en verstandig door te gaan in deze wereld" [2]). En Ignatius was er uit eigen ervaring van overtuigd, dat de ziel deze hoge staat van volmaaktheid niet bereiken kan zonder zich met inspanning van alle krachten onverschillig „te maken", zonder „meer liefde te betonen en zich te onderscheiden", zonder „te strijden tegen de zinnelijkheid, de liefde tot het vlees en de wereld", zonder „een grotere en betere nederigheid te verkiezen" [3]). Wat zijn apostolisch gebedsideaal betreft, ook hier verkondigt Ignatius dezelfde leer. Hij schrijft in de Constituties: „Dat zij in alles God zoeken, door zich zoveel mogelijk van alle liefde tot de schepselen te ontdoen, om geheel hun liefde op den Schepper alléén over te brengen, Hem beminnend in alle schepselen en alle schepselen in Hem, overeenkomstig Zijn allerheiligste en goddelijke wil" [4]).
Als we dit alles overwegen, verwondert het ons niet, dat Ignatius niet alleen iederen Jezuïet afzonderlijk tot heldhaftige onthechting aan de schepselen en tot een nederig zelfbesef aanspoort, maar ook wil, dat in de gehele Orde deze gesteltenis en stemming tot uiting komt. Deze ootmoedige gezindheid van zijn Orde, deze verzaking aan de wereld, dit gekruisigd zijn voor haar eer en genoegens, legde hij neer in een woord, dat voor hem een diepe zin had en waarvan wij de betekenis zullen trachten te ontleden, de „minima Societas Jesu", de allerminste Sociëteit van Jezus.

„WERKEN VAN NEDERIGHEID EN LIEFDE"

Met de woorden: „Deze allergeringste gemeenschap", begint Ignatius het eerste Hoofdstuk van het Examen Generale. We vinden ze terug in de aanhef van de Constituties en op andere plaatsen, terwijl wij in de Formulae Instituti verschillende soortgelijke uitdrukkingen ontdekken. Ignatius spreekt over „deze allerminste Sociëteit" [5]), over „onze allergeringste levensstaat" [6]), over „de nederigheid en onderdanigheid, die onze roeping eist" [7]). De uit-

drukking „minima Societas" lezen we ook herhaaldelijk in zijn Brieven. Ze lag hem voortdurend op de lippen.
Ignatius was evenwel geen man van woorden, maar van daden. In de Constituties geeft hij op verschillende plaatsen aan, waarin „de nederigheid en onderdanigheid overeenkomstig de eis van onze roeping" moeten bestaan. Vooreerst brengt hij de deemoedige stemming, die zijn Ordegemeenschap moet kenmerken, meer dan eens in verband met de gehoorzaamheid [8]), de armoede [9]) en het bekendmaken der gebreken [10]). Verder wijst Ignatius met nadruk op iets, waarin hij zelf en zijn eerste gezellen uitgemunt hebben, de „caritatis et humilitatis simul officia", de werken van nederigheid en liefde [11]). Zoals het ontwerp van de Formula en de beide Formulae aanduiden en de geschiedenis bewijst, moeten we onder deze liefdediensten de nederigste en onaanzienlijkste werken van geestelijke en lichamelijke barmhartigheid verstaan. Ignatius spreekt over „het vertroosten en verzorgen van hen, die naar lichaam of ziel ziek zijn" [12]) — hier mogen we denken aan de hospitaaldienst der Parijse Magistri, aan de belangeloze hulp, die ze in de winter van het jaar 1538 aan het Romeinse volk verleenden, aan de caritatieve instellingen, die Ignatius te Rome begon, het weeshuis en het Marthahuis —, over „het geven van onderricht in de christelijke leer, de tien geboden en andere elementaire waarheden, naargelang dit nodig zal blijken in verband met de omstandigheden van personen, plaatsen en tijden" [13]) — een weerklank van de zoveel opzienbarende straatprediking van de eerste Jezuïeten. In de Constituties somt Ignatius nog enige andere werken van barmhartigheid op: de twistenden verzoenen, de gevangenen bijstaan, hulp bieden aan armen en misdeelden en er voor zorgen, dat anderen hen helpen [14]). Ignatius verlangt, dat allen zich in dergelijke nederige liefdewerken oefenen, omdat dit hoogst nuttig zal blijken te zijn en gelegenheid geeft om de tegenovergestelde neigingen te overwinnen [15]). De novicen moeten dit doen door de verschillende experimenten van het noviciaat[16]), de overigen door af en toe gedurende het jaar dergelijke nederige diensten te verrichten volgens het voorbeeld „der ouderen"[17]).

Dat dit alles Ignatius en zijn gezellen ernst was, blijkt niet alleen uit deze talrijke aanhalingen uit het Examen Generale en de Con-

stituties, maar ook en vooral uit de ontwikkeling, die de jonge Orde op dit gebied heeft doorgemaakt. Hiermee bedoelen we voornamelijk het in de eerste jaren zo herhaaldelijk besproken punt van het godsdienstonderwijs aan de kinderen en het onontwikkelde volk.

Uit de bescheiden der oudste ordegeschiedenis, die eerst thans in de uitgave der Constituties gepubliceerd zijn, volgt duidelijk en klaar, dat de Iñiguisten zich onder gelofte verplicht hebben om jaarlijks gedurende veertig dagen, en wel een uur per dag, het volk in de godsdienstleer te onderrichten. In de „Besluiten der zeven gezellen" lezen we: „De Vrijdag vóór Pinksteren van hetzelfde jaar (23 Mei 1539) werd door allen, met uitzondering van Bobadilla, besloten en bekrachtigd, dat bovengenoemd artikel over het geven van godsdienstonderricht aan de kinderen gedurende veertig dagen en een uur per dag, uitdrukkelijk onder de gelofte zou vallen, die onder doodzonde verplichtte, zoals de andere geloften van gehoorzaamheid aan den Overste en aan den Paus en om zich niet op den Paus te beroepen, als iemand onmiddellijk wenst gezonden te worden"[18]). Hetzelfde ligt ook uitgedrukt in de geloften, die de eerste Jezuïeten op 22 April 1541 in Sint Paulus buiten de muren aflegden. Hierin wordt gezegd: „Bovendien beloof ik bijzondere gehoorzaamheid aan den Paus betreffende de zendingen in de bulle opgetekend. Ook beloof ik, dat ik er voor zal zorgen, dat de kinderen onderricht worden in de beginselen van het geloof overeenkomstig dezelfde bulle en Constituties"[19]). Hieruit en uit andere documenten is wellicht zelfs de conclusie gewettigd, dat Ignatius en de eerste compagni behalve de drie geloften van armoede, zuiverheid en gehoorzaamheid nog twee bijzondere geloften aflegden, de gelofte van gehoorzaamheid aan den Paus en tot het geven van godsdienstonderricht aan de kinderen en aan het verwaarloosde volk. Ongetwijfeld deden zij dit, omdat zij hierin de twee meest markante eigenschappen van hun nieuwe Stichting zagen[20]).

Ook in de Formula van 1540 wordt op deze volkskatechese bijzonder de aandacht gevestigd. Onder de apostolische bedieningen van de Sociëteit wordt het geven van godsdienstonderricht aan kinderen en onontwikkelden „nominatim", met name genoemd en een uitvoerige beschouwing hieraan gewijd [21]).

In deze oorspronkelijke bepalingen werden echter veranderingen

aangebracht, waarvan wij de voornaamste zullen aanstippen. De hoofdreden, waarom men tot deze veranderingen overging, was de overtuiging, dat naast het volksonderricht de andere apostolische bedieningen even belangrijk waren. Van de hand van Polanco lezen we aangaande de gelofteformule een soort „twijfel", geschreven tussen de jaren 1547 en 1549, die luidt: „Of het niet goed zou zijn uit de professieformule de verplichting om de kinderen te onderwijzen te schrappen" [22]). Merkwaardig is dat in textus a der Constituties van deze verplichting in het geheel geen gewag gemaakt wordt, terwijl ze in textus A alleen in de gelofteformule van de professen der vier geloften genoemd wordt, ongeveer op dezelfde wijze als in de professio van 1541 [23]). Bij de eerste algemene beraadslaging over de Constituties in het najaar van 1551 en het voorjaar van 1552 maakte pater Salmerón hiertegen bezwaar, er op wijzende, dat er sinds de bulle van Paus Julius III voor het volksonderricht geen zwaardere verplichting bestond dan voor de andere bedieningen. En in een kanttekening, geplaatst in textus B der Constituties, merkt pater Polanco op, dat de tekst van de gelofteformule de schijn kon wekken, alsof de professen vijf geloften aflegden, waarvan op dat ogenblik geen sprake meer was [24]). Niettegenstaande deze bezwaren blijft in de teksten B en D de zinsnede over de volkskatechese gehandhaafd. De vorm is gewijzigd en twijfel, dat een afzonderlijke gelofte wordt afgelegd, is niet meer mogelijk, maar de zinspeling op het nederig apostolaat der eerste Jezuïeten treffen we nu aan zowel in de gelofteformule van de professen der vier geloften [25]), als in het formulier voor de professen van drie geloften [26]) en voor de geestelijke coadjutoren [27]).

Over het „nominatim" in de Formula van 1540 lezen we ook enige dubia [28]). Om de reeds genoemde reden besloot men iedere bijzondere aanbeveling te laten wegvallen. In de Formula van 1550 ontbreekt deze derhalve [29]). Ook werd er herhaaldelijk over beraadslaagd, of er in de Constituties een verklarende passage over het volksonderricht opgenomen zou worden en hoe deze zou luiden [30]). In textus a ontbreekt iedere aanduiding hieromtrent, in textus A verschijnt een korte Declaratio, die in de volgende redacties nog nader uitgewerkt wordt [31]). Hierin lezen we, dat noch de Constituties noch de Apostolische Brieven omtrent de volkskatechese een bijzondere verplichting opleggen. De re-

den, waarom in de gelofteformule over het volksonderwijs gesproken wordt, is geen andere dan een aanbeveling van dit apostolaat, omdat het gemakkelijker in vergetelheid kan geraken dan andere meer in het oog vallende bezigheden, terwijl de eer van God er toch op bijzondere wijze door bevorderd wordt [32]). In de Sociëteit bestaat ook thans nog de verplichting, dat de professen en de geestelijke coadjutoren in het jaar van hun professie en de rectoren na hun eerste benoeming gedurende veertig dagen katechismusonderricht aan de jeugd en het eenvoudige volk geven [33]). Uit dit alles blijkt overduidelijk, hoe ernstig Ignatius en zijn eerste metgezellen dit „officium humile" hebben opgevat. Ook in de latere geschiedenis der Orde staat hierover menige treffende bijzonderheid opgetekend. Het is merkwaardig en tegelijk leerzaam, dat de beide heilige Kerkleraars der Orde, Sint Petrus Canisius, en Sint Robertus Bellarminus, beiden buitengewoon vruchtbare jeugdkatecheten geweest zijn. Door de katechismussen, die ze samenstelden, hebben ze een niet te beschrijven goed gesticht. In alle bescheidenheid mogen we bekennen, dat ten tijde der Hervorming de volkskatechese door de paters der Sociëteit weer in ere hersteld is. Dit werk is nu bijna overal overgenomen door hen, die op de eerste plaats daartoe geroepen zijn. Dit mag er echter niet toe leiden, dat in de Sociëteit zelf de liefde tot deze „caritatis et humilitatis simul officia" verkoelen zou. Overal en altijd zijn er „pueri" in de zin van Ignatius, arme, verwaarloosde en verwilderde jeugd, en „rudes", mensen, voor wie zelfs het bestaan van God een vage, niets betekenende waarheid is. Overal en altijd, en vooral nu, nu er weer zoveel harten vervreemden van God. Ieder lid in het door ziekte bedreigde en reeds aangetaste Lichaam der Kerk heeft zijn bijzondere taak te vervullen, ook de religieuze orden en genootschappen, ook de Sociëteit van Jezus. Op de laatste Algemene Vergadering heeft de Vertegenwoordiging der Orde deze taak begrepen en over het sociale apostolaat en de herkerstening der maatschappij enige diep gevoelde en uiterst behartenswaardige Decreten uitgevaardigd. En het lijdt geen twijfel, dat als de Orde het dikwijls zo moeilijke en harde apostolaat onder de eenvoudigste volksklasse bescheiden en offerwillig aanvaardt, er voor haar innerlijke geest, haar moed en élan, een blijde renaissance zal aanbreken. De genade van den Heiligen Geest en ook de zichtbare Leiding der Kerk drijven naar dit apostolaat.

NEDERIGHEID EN ONDERDANIGHEID VOLGENS DE EIS VAN ONZE ROEPING

Een ander punt, waarin Ignatius zijn Societas gering en nederig wilde zien, was de uiterlijke verschijning van den Jezuïet. Over de Regels der zedigheid spraken we reeds. We brachten ze in verband met de „klassieke" heiligheid van den Stichter, met zijn verlangen, dat de innerlijke rust van de ziel zich uiterlijk weerspiegelen zou. We zagen ook de samenhang tussen deze innerlijke en uiterlijke zelfbeheersing en zijn kuisheidsideaal, waarvoor hij een vergelijkingspunt zocht met de reinheid der engelen. Maar de Regels der zedigheid hadden voor Ignatius ook nog een andere zin. Hij verlangde, dat door het onderhouden van deze Regels, waaraan hij zoveel waarde hechtte, de nederigheid en de bescheidenheid van den Jezuïet en van zijn „minima Societas" naar buiten zouden stralen. In deze Regels spreekt hij immers over „zedigheid en nederigheid, gepaard aan religieuze bezadigdheid", en we weten, dat Ignatius in de kring van zijn eerste gezellen herhaaldelijk op een ootmoedige bescheidenheid in houding, gang en gebaren aandrong[34]).

Op deze nederige bescheidenheid drong Ignatius niet alleen aan omdat hij wist, dat iedere geestelijke opgang naar God op een grondslag van nederigheid rust en deze nederigheid de enig juiste waardeverhouding van den mens tegenover God uitdrukt, maar ook omdat hij er van overtuigd was, dat hij door deze bescheidenheid in houding en gebaar het vertrouwen en de genegenheid der mensen winnen kon. In de Constituties noemt hij als eerste middel van apostolaat „een goed voorbeeld in alles wat de christelijke welvoeglijkheid en deugdzaamheid vereisen" [35]), en in de Regels der zedigheid verlangt hij, dat „alle gebaren en bewegingen zó zijn, dat allen er door gesticht worden". Heerlijke getuigenissen hierover bezitten we in de instructies van Ignatius aan de paters, wie hij belangrijke zendingen toevertrouwde. Aan de paters Canisius, Le Jay en Salmerón, die in 1549 op verzoek van Hertog Willem IV van Beieren naar de universiteit van Ingolstadt gezonden werden, drukt Ignatius op het hart door vriendelijkheid, bezadigdheid en omzichtigheid, door aanpassing aan de gewoonten en zeden van het land, in zover roeping en stand dat veroorloven, door nergens eigenbaat te zoeken maar alleen de be-

Eerste goedkeuring der Sociëteit in 1540

langen van Jezus Christus te behartigen, dàt voorbeeld van bescheidenheid, liefde en van alle deugden te tonen, dat Duitsland zo van node heeft en waardoor het op de weg van herstel zo krachtig kan geholpen worden [36]).

We weten, dat Ignatius tegen het aannemen van hogere kerkelijke ambten en waardigheden heftig gekant was, dat hij alle pogingen, die daartoe ondernomen werden, trachtte te verijdelen en bepaalde, dat de professen hieromtrent een bijzondere eenvoudige gelofte zouden afleggen[37]). Ignatius verzette zich hiertegen, omdat

hij in de eerzucht een ernstig gevaar zag voor de onderlinge eensgezindheid en samenwerking. In een brief aan Koning Ferdinand I somt de Ordestichter nog enige andere beweegredenen op. Hij spreekt hier over de goede naam der Sociëteit. „Want," zo zegt hij, „de wereld is zó boosaardig, dat als een Jezuïet het Vaticaan of het paleis van een koning of een kardinaal of een ander hooggeplaatst persoon binnengaat, men reeds denkt, dat hij dit met eerzuchtige bedoelingen doet." Ook vreest Ignatius het gevaar, dat door dergelijke benoemingen de beste krachten aan de Orde zouden onttrokken worden. Maar als eerste reden noemt hij in deze brief de „minima Societas". Hij schrijft: „Het is de geest der Sociëteit in alle eenvoud en bescheidenheid van stad tot stad te trekken, van de ene streek naar de andere, en zich niet aan een bepaalde plaats te binden . . . Als we dus onze eenvoud zouden laten varen, zou dit juist hetzelfde zijn als onze geest en roeping prijsgeven, en dit betekent de vernietiging van de gehele Sociëteit" [38]).
In de Constituties spreekt Ignatius in dezelfde samenhang dezelfde gedachte uit: „Een ieder moet er op bedacht zijn, hoe hij de zielen ter hulp kan komen, overeenkomstig de nederigheid en volgzaamheid die onze roeping eist" [39]).
Ten slotte zag Ignatius de geest van zijn „minima Societas" beschermd door de vervolgingen, die de Orde zouden treffen. Ogenschijnlijk nam Ignatius een andere houding aan. Als er vervolging dreigde, die de eer en goede naam van zijn Orde op het spel zette, nam hij alle maatregelen, die de boze opzet verijdelen konden. Hij bracht de zaak voor de inquisitie of voor de pauselijke rechtbank. Maar uit de beste levensbeschrijvingen weten we ook, dat Ignatius in de loop van het jaar 1554 aan pater Gonçalves bekende, dat de goede berichten over de werkzaamheden van de paters en de aanvraag naar nieuwe stichtingen, die hij van alle kanten ontving, hem niet zonder zorg lieten. De goede tijdingen wekten in hem het vermoeden op, dat God niet overal trouw gediend werd. Daarom bad hij, dat God het kruis van lijden en vervolging niet zou wegnemen van zijn Compañía [40]).

Na deze beschouwingen kunnen we in de bedoeling en de gedachte van Ignatius nog dieper doordringen. In zijn Ordegemeenschap verlangde Ignatius het besef van een „minima Societas", omdat hij een apostolische Orde stichtte en hij inzag, dat zonder

het nederig zelfbewustzijn van iederen Jezuïet afzonderlijk en van de Orde in haar geheel, een apostolische deelname aan Christus' verlossingswerk onmogelijk was.
Want apostolaat is een ministeriële en daarom instrumentele functie, en het instrument is ontvankelijker voor een instrumentele werking, naarmate het zich meer van alle eigen werking, van alle eigenliefde en zelfingenomenheid, ontbloot heeft. Tegenover de goddelijke genade, tegenover „Hem, die door de kracht die in ons werkt veel meer kan uitrichten dan wat we bidden of denken", bestaat er slechts één houding van den mens: ootmoedige ontvankelijkheid. Deze houding verlangt Ignatius van den Jezuïet, van den Jezuïet als apostel en als priester. Zonder deze houding verliest het Jezuïetenleven zijn zin en wordt het een karikatuur. Ignatius verlangt in zijn „minima Societas" de nederigheid van de grote heiligen en uitverkorenen Gods. Van een Sint Johannes den Doper, die op Christus wijzend beleed: „Hij moet groeien, maar ik moet minder worden." Van een Sint Paulus, die zichzelf een misgeboorte en de geringste der apostelen noemde. En toch waren juist deze nederige werktuigen Gods de grote hemelbestormers en wereldveroveraars. Sint Johannes de Doper noemde Christus den grootsten onder de profeten en over Sint Paulus sprak Gods stem tot Ananias, dat hij een vat van uitverkiezing was om Zijn naam te verkondigen voor volkeren en vorsten en voor de zonen van Israël. Ignatius verlangt ten laatste in den Jezuïet en in zijn Orde de nederigheid van den vernederden Christus, die Zich ontledigde en de gestalte van een slaaf aannam, maar dien God ook verhief en wien Hij de Naam gaf hoog boven alle namen. Zijn vernedering was God tot hoogste lof. De geringheid en de bescheidenheid die Ignatius van den Jezuïet en van zijn Societas verlangt, heeft daarom niets beklemmends of neerdrukkends. Want juist voor den nederigen en volgzamen Jezuïet ontsluit hij een wereldwijd perspectief, en een hoogste ideaal: de „maior Dei gloria", de meerdere eer van God. Dit ideaal is het ideaal van de heerlijkheid van God in Zichzelf en van de openbaring van Zijn macht en majesteit, Zijn goedheid, liefde en erbarming in de schepping. Hiernaar moet de Jezuïet verlangen met de inzet van alles wat hij is en vermag: de m a i o r Dei gloria, waarnaar alleen een m i n i m a Societas kan streven.

XVI. GODS MEERDERE LOF EN EER

„Donde podréys entender quánto sea noble y real el modo de vivir que habéys tomado; que, no solamente entre hombres, pero entre ángeles no se hallan más nobles exercitios que el glorificar al criador suyo y el reduzir las criaturas suyas a el, quanto son capaces."

„Daaraan kunt ge erkennen, hoe adellijk en koninklijk de levensstaat is, die ge gekozen hebt. Want niet alleen niet onder de mensen, zelfs niet onder engelen bestaat er iets verheveners dan den Schepper te verheerlijken en Zijn schepselen tot die verheerlijking te brengen, waartoe ze in staat zijn."

Epist. I, *Patribus et Fratribus Conimbricae degentibus,* 7 Mei 1547, p. 498.

EEN CONSTRUCTIEVE GEEST

Ignatius was een scheppende geest, omdat hij een man van weinig idees en gedachten was.

Het gezegde van pater Laínez, dat Ignatius een man was van slechts weinig gedachten, mag op het eerste gezicht vreemd lijken en in strijd met de overvloed van idees, die wij in Ignatius' geschriften aantreffen, terwijl de bewering, dat Ignatius juist om zijn spaarzame idees een scheppende geest was, als een tegenspraak klinkt. Hoe dieper wij evenwel Ignatius leren kennen, des te meer raken we hiervan overtuigd.

Ignatius was inderdaad een man van weinig idees en gedachten in die zin, dat zijn persoon, zijn leven en levenswerk door enige grote en diepe gedachten beheerst werden. Ignatius doordacht zijn idees tot in hun diepste gronden, hij drong door tot aan de laatste beginselen en van die beginselen uit construeerde hij in logische samenhang en in afgewogen proportie zijn systeem. Juist deze constructieve samenhang en zuivere proportie gaven aan Ignatius' denken en werken een scheppende kracht. Ze drukten op zijn levenswerk de kentekenen van het scheppend vernuft: duurzaamheid, soepelheid, geslotenheid, afwisseling en vooral een onuitputtelijke vruchtbaarheid.

Vooral bij Ignatius moeten wij op de constructieve gebondenheid van zijn systeem letten. Want bij hem bestaat het gevaar om zijn

FRANCISCUS XAVERIUS (DÉTAIL) ANTON VAN DIJCK

geest en gedachten tot enige losse, onsamenhangende, en daarom bleke en bloedarme formules te herleiden. Inderdaad treffen wij in zijn literair erfgoed, bijv. in zijn Geestelijke Oefeningen, gezegden aan, die we tot een leuze of slagwoord kunnen proclameren. En niets is misleidender om den echten Ignatius te begrijpen. Bij hem vindt bijna geen enkel beginsel in zichzelf zijn volle, en daarom ware betekenis, maar alleen in de samenhang van het geheel. Van de andere kant is het juist bij Ignatius niet gemakkelijk het geheel in zijn onderlinge samenhang te doorschouwen en van uit één gezichtspunt samen te vatten.

Hierbij mogen we niet vergeten, dat Ignatius juist voor de constructieve samenhang van zijn idee bijzondere genaden en verlichtingen van God ontvangen had. Over het beroemde visioen aan de Cardoner hebben we reeds gesproken. Ignatius is en blijft de mysticus, die door zijn mystieke ervaring en verlichting aan zijn misschien abstract lijkende idees en gedachten geest en leven gaf, ze aan de werkelijkheid wist te toetsen en aan te passen en in het volle leven te plaatsen; die bovendien met onweerstaanbare kracht wist te bereiken, dat zijn beginselen ook voor anderen geest en leven werden.

Dit geldt voor alle beginselen en gedachten van Ignatius. Maar vooral voor het alles omvattende, alles beheersende, boven alles uitgaande beginsel van de „maior Dei gloria". Juist dit beginsel kan zo gemakkelijk tot een slagwoord verbleken. Te pas en te onpas wordt het als parool of leuze gebruikt en misbruikt. Daardoor verliest het zijn ignatiaanse strekking en ignatiaanse zin, zijn ignatiaanse klank en kleur. Voor Ignatius betekende dit beginsel het hoogtepunt en tegelijk het eindpunt van zijn mystieke Godservaring. Hij beschouwde God in de openbaring van Zijn heerlijkheid in het drie-ene Godsleven. De openbaring van die heerlijkheid in de schepping en verheffing van den mens, in de Menswording van Gods Zoon als de geschapen eindterm van het goddelijk liefdeleven, Vader en Zoon in de omhelzing van den Heiligen Geest. In dit hemels licht beschouwde Ignatius het wereldgebeuren, de schepselen en vooral den mens, zijn plaats en taak in het wereldspel van Godsverheerlijking, de heiliging van zijn ziel in de genade Christi en de liefde Gods — het „y mediante" uit de aanhef van het Fundament[1]) —, de heiliging van anderen in diezelfde liefde en genade. Want de in Christus herboren en in Christus

levende mens is de heerlijkste openbaring van Gods glorie, naar het woord van Sint Irenaeus. Hier wordt opnieuw duidelijk, dat we om Ignatius te begrijpen nooit uit het oog verliezen mogen, dat hij van het Ongeschapene afdaalt naar het geschapene, van God naar de wereld, God in de wereld ziet en slechts in die zin de wereld in God, dat wil zeggen, de wereld een weg naar God, „via ad Illum".

In deze zin en samenhang moeten we het ignatiaanse grondbeginsel van de maior Dei gloria verstaan, willen we de diepe zin daarvan enigszins begrijpen en beseffen. In dit Hoofdstuk zullen we in Ignatius' gedachte dieper trachten door te dringen om zijn levenswerk, de Societas Jesu, in een laatste brede blik samen te vatten.

BETEKENIS EN TOEPASSING VAN HET EERSTE BEGINSEL

In de Constituties zegt Ignatius, dat de Sociëteit van Jezus „geheel en al tot meerdere glorie van God . . . is ingesteld"[2]), en men heeft berekend, dat het devies „tot meerdere eer van God" en gelijkluidende uitdrukkingen tot 376 maal in de Constituties voorkomen. Hieruit is reeds duidelijk, dat de meerdere eer van God werkelijk het beheersende beginsel is van de ignatiaanse Constituties. Niemand die de Constituties van Ignatius gelezen heeft, twijfelt hieraan. Dit ignatiaanse beginsel bevat in logische ontwikkeling een vijftal andere beginselen, die we een voor een zullen beschouwen[3]).

Alle schepselen zijn door God geschapen om Hem naar vermogen te loven en te verheerlijken, de redeloze schepselen enkel door de afstraling van Gods schoonheid in hun natuur en wezen neergelegd, het redelijke schepsel de mens bovendien op een redelijke wijze. Met zijn verstand, zijn wil, zijn hart moet hij Gods heerlijkheid trachten te weerspiegelen. Al zijn gedachten, zijn daden en werken moet hij daarom op de lof en de verheerlijking van God richten. Dit is de eerste grondgedachte van het Fundament en Ignatius laat om deze genade bidden in het voorbereidend gebed van iedere oefening uit het Excercitieboek: „Het voorbereidend gebed bestaat hierin: God onzen Heer om de genade smeken, dat al mijn bedoelingen, handelingen en werken louter en alleen op de dienst en de lof van Zijn goddelijke Majesteit gericht zijn" [4]).

Wat voor den mens individueel geldt, geldt ook voor den mens in gemeenschap en voor de gemeenschap zelf. Het uiteindelijke doel van iedere gemeenschap is daarom de gloria divina, de verheerlijking van God. Nu kan een gemeenschap — en hiermee bedoelen we die gemeenschappen, die het doel der Godsverheerlijking rechtstreeks nastreven, zoals de religieuze gemeenschappen — op een dubbele wijze dit laatste doel bereiken. Ofwel men kiest een b e p e r k t naaste doel en door de verwerkelijking van dit naaste doel tracht men God te loven en te verheerlijken en zo het laatste doel te bereiken, ofwel men kiest een z o o n b e p e r k t m o g e l ij k naaste doel. In het eerste geval is in zeker opzicht het naaste doel maatstaf en richtsnoer van het laatste doel. In het tweede geval liggen de verhoudingen juist omgekeerd. Hier bepaalt het laatste doel het naaste doel dat men bereiken wil en de middelen waardoor men het bereiken wil. Dit laatste was de idee van Ignatius. In tegenstelling met de orden, die een meer beperkt naaste doel kozen, de eenzaamheid van gebed en beschouwing, liturgische Godsverering, ziekenverzorging of een bepaalde tak van zielzorg, koos hij als ordedoel de g l o r i a d i v i n a, en dit algemene doel bepaalde voor hem de bijzondere werken en de bijzondere middelen, het naaste doel dat hij bereiken wilde.
Ignatius ging nog een stap verder. Als levensdevies koos hij niet de gloria divina, maar de m a i o r gloria divina. Dit betekent, dat hij in zijn Orde een geest verlangde, die niet zonder onderscheid alles ondernemen zou wat tot Gods eer strekken kon, maar alleen dat, waarvan na rijp beraad kon worden verwacht, dat het Gods eer méér bevorderen zou. Uit twee werken, die beide tot Gods lof strekken, moet de Orde krachtens beginsel en doelstelling dat werk kiezen, dat God meer eer zal brengen. De betekenis hiervan mogen we niet onderschatten. Al degenen, die de staat van volmaaktheid gekozen hebben boven het gebod en volgens de raad, zijn tot volmaaktere werken verplicht en moeten zich daarom allen tot op zekere hoogte de geest van de maior gloria divina eigen maken. Van den Jezuïet verlangt Ignatius zonder meer het volmaaktere te kiezen. De Jezuïet mag zich niet afvragen wat hij doen m o e t om God niet te m i s h a g e n, het gebod, dat steunt op de verplichting, maar wat hij doen k a n om God te b e h a g e n, de raad, die wortelt in de liefde. De Jezuïet moet zich losmaken uit de band van de beredeneerde verplichting naar

de vrijheid van de onverplicht zich gevende liefde. Zijn levensdoel en levenshouding is de edelmoedigheid van de slotzin van het Fundament: „Alleen begerende en verkiezende wat ons dichter brengt bij het doel, waartoe wij geschapen zijn" [5]). Plaatst Ignatius het leven van den afzonderlijken Jezuïet op een hoger plan, hij doet dit ook voor zijn Orde. Van zijn Orde verlangt hij: te breken met het gewone en alledaagse, met alle eigenbelang en iedere naijverige bedoeling, om alleen te kiezen wat meer strekt tot Gods lof en glorie, of volgens de omschrijving, die hij zelf daaraan geeft, wat het algemeen goed en welzijn meer bevordert en nuttiger is voor de zielen.

Hieruit volgt, dat de Jezuïet „circa finem summe determinatus" en „ad omnia media plenissime indifferens" moet zijn, vastberaden omtrent het doel en soepel in de keuze van de middelen. Vastberadenheid en soepelheid zijn dus eigenschappen, waardoor de Jezuïet moet uitmunten. Niet alleen wat zijn karakter, maar ook wat zijn inzicht en opvatting betreft. Over deze gesteltenis spreekt Ignatius in het „tantum-quantum" van het Fundament, in de overweging over de Drie klassen van mensen en in de Regels over de keuze. „Intussen wil zij (de derde klasse) zó gesteld zijn, dat ze in haar hart aan alles vaarwel zegt, en er zich op toelegt noch dat ding (het geld) noch iets anders wat dan ook te willen, als ze daartoe niet wordt aangezet enkel en alleen door de dienst van God onzen Heer, en wel zó, dat het verlangen om God onzen Heer beter te kunnen dienen haar er toe beweegt om het ding te nemen of weg te geven" [6]). Dit is het ignatiaans ideaal van de verhouding tussen doel en middel. Het spreekt vanzelf, dat de ernstige en toch soepele toepassing van dit beginsel een diepe en hechte spiritualiteit veronderstelt. Ook volgt hieruit, dat den Jezuïet het ideaal van de meerdere eer van God „summa cum amplitudine", in heel zijn wijdte en breedte voor ogen moet staan. Men spreekt hier over de „divina gloria intensive et extensive maior".

Naar een intensief grotere eer van God moet de Jezuïet streven. Dat wil zeggen, dat zijn daden en werken uit een steeds volmaakter en heldhaftiger beginsel van liefde moeten voortkomen. Ook de extensief grotere eer van God mag hij niet uit het oog verliezen. Dit betekent niet, dat hij door steeds koenere daden voort-

durend zichzelf moet trachten te overtreffen — alsof een onwaardige geest om records te bereiken en opvallende prestaties te leveren hem zou moeten bezielen, maar dat hij het beginsel van Gods grotere eer steeds algemener op al zijn daden en ondernemingen tracht uit te strekken. Dit moet bijzonder kenmerkend zijn voor hem en voor zijn Orde.
Ten slotte ligt in het ignatiaans beginsel van de maior gloria divina nog iets anders opgesloten. Gods meerdere eer is voor den Jezuïet doel en het doel beïnvloedt niet alleen als maatstaf, maar vooral ook als motief. Hieruit volgt, dat de meerdere eer van God voor den Jezuïet b e w e e g g r o n d van geheel zijn denken en handelen moet zijn. Dit betekent, dat hij zich door geen aardse motieven mag laten leiden, maar dat de drijfveer van zijn handel en wandel een „zuivere mening" moet zijn, Gods volmaaktere dienst en Zijn grotere eer. „Allen moeten er zich op toeleggen een zuivere mening te hebben, niet alleen omtrent hun levensstaat, maar ook omtrent iedere aangelegenheid in het bijzonder," zo zegt Ignatius in de Constituties[7]). Dit betekent vervolgens, dat hij het volbrengen van Gods wil en welbehagen geen ogenblik uit het oog verliezen mag. Hij moet, weer volgens de woorden van Ignatius, zijn wil in overeenstemming brengen „met de eerste en hoogste regel van ieders wil en oordeel, de eeuwige goedheid en wijsheid van God"[8]). Want Gods goedheid en wijsheid zijn de hoogste „norm en maatstaf" van de openbaring Zijner heerlijkheid. En ten laatste betekent het, dat de Jezuïet naar God Zelf moet opzien, dat hij de goddelijke goedheid moet trachten „te dienen en te behagen om Haarzelf en om de liefde en de buitengewone weldaden waarmee Ze ons heeft voorkomen, liever dan uit vrees voor straf of op hoop van beloning, ofschoon men ook hierin steun moet zoeken"[9]). Zuivere liefde tot God, God om God Zelf moet in den Jezuïet de vlam van apostolische geestdrift ontsteken, moet de drijfveer zijn bij alles wat hij tot Gods glorie onderneemt, zuivere liefde tot God, omdat de liefde de hoogste openbaring is van Gods binnengoddelijke en buitengoddelijke luister, de liefde, waarin de Jezuïet zó vastgeworteld moet staan, dat hij Gods liefde in liefde wedervindt, overal en altijd.

Dit alles bedoelde Ignatius met zijn korte spreuk: ad maiorem Dei gloriam. Dit vervulde zijn diepste gedachten, dit wilde hij als een

laatste raad van vader zijn kinderen in het hart prenten. Beter dan door welke theoretische uiteenzetting ook worden we hiervan overtuigd door de practische toepassing van zijn beginsel in de Constituties. Als we de Constituties aandachtig lezen, merken we verschillende détail-beginsels en détail-normen op. Op enige hiervan hebben we reeds gewezen. Bij de opname mag niet het persoonlijk nut voor den betrokken candidaat de doorslag geven, maar alleen de geschiktheid voor de Orde in haar apostolische functies[10]). De zorg voor het lichaam moet het juiste midden houden tussen een te veel en te weinig, want beide zijn evenzeer af te keuren[11]). Weloverwogen liefde moet den overste bij een berisping of bij het opleggen van een boete de middenweg wijzen tussen te grote goedheid en gestrengheid, en hem de juiste manier van handelen ingeven[12]). De duur en de aard van het gebed moeten aan een dubbele eis voldoen: door geen tekort mag de religieuze ijver verslappen, door geen te veel de studie of apostolische bediening gehinderd worden[13]). Verder het karakteristiek ignatiaans beginsel van subordinatie, waarover we reeds spraken, dat aan de oversten „ten goede" een vrijwel onbeperkte macht toekent, maar hun „ten kwade" alle macht onttrekt[14]).
Hoe absoluut deze en dergelijke détail-beginselen ook mogen klinken, voor Ignatius bezaten ze slechts relatieve waarde. Hij schaarde ze alle zonder uitzondering onder een hoger beginsel, dat in de structuur van zijn systeem de plaats van een „primum principium" innam. In de Constituties blijkt dit dikwijls op de plaatsen zelf, waar Ignatius een dergelijke bijzondere norm vaststelt[15]). Van dit eerste beginsel, de maior divina gloria, zijn de bijzondere normen en beginselen een nadere determinatie en specificatie. Aan de transcenderende kracht van dit eerste beginsel ontlenen ze de eigenschap, waardoor het ignatiaanse Instituut zich onderscheidt, een laatste gebondenheid en een laatste ongebondenheid, een elastische soepelheid en tegelijkertijd elastische spankracht.
Nog uit een ander feit blijkt de alles beheersende macht van dit ignatiaanse grondbeginsel. Ignatius past zijn beginsel toe, beroept er zich met klem op of leidt er een laatste bekrachtiging uit af, zowel bij de behandeling van de meest gewichtige aangelegenheden van het Orde-instituut als bij het vaststellen van bepalingen en voorschriften van klaarblijkelijk ondergeschikt belang. Wat dit laatste betreft, Ignatius beroept zich uitdrukkelijk op de maior

gloria divina, als hij de vraag behandelt, hoeveel tijd er op de colleges aan zgn. proefdisputen besteed moet worden[16]), of er aan de universiteiten in bijzondere vakken onderricht gegeven moet worden[17]), hoe er geëxamineerd[18]), gestraft moet worden[19]), of de hogere functionarissen en professoren van een universiteit onderscheidingstekens zullen dragen en welke dat moeten zijn[20]).
Soms werkt hij zijn beginsel tot in de kleinste bijzonderheden uit. Zo bijv. in het bekende tweede Hoofdstuk van het zevende Deel der Constituties. Hier behandelt Ignatius de vraag, waarop bij het aannemen van apostolische zendingen en bedieningen gelet moet worden. Ignatius gaat van zijn gewone grondbeginsel uit, de „divinus honor maior maiusque bonum universale", de grotere goddelijke eer en het meer algemene welzijn [21]), en leidt hieruit een eerste algemene norm af. Hij zegt dat naarmate een werk algemener is, een groter goed omvattend en een duurzamer goed bewerkend, het des te goddelijker genoemd moet worden, dit wil zeggen volmaakter delend in het goddelijke goed en de goddelijke eer krachtiger bevorderend, en dat het daarom voor een apostolische onderneming van de Sociëteit de voorkeur verdient [22]). Aan deze norm toetst Ignatius alles wat op de onderneming betrekking heeft: de locale omstandigheden, de aard van de opdracht, de personen die er voor in aanmerking komen, de wijze, waarop de taak ten uitvoer gebracht en de tijd die er aan besteed moet worden. Wat de plaatselijke omstandigheden betreft, zo zegt Ignatius, dat er op gelet moet worden, waar de nood dringender is, waar rijpere vrucht verwacht kan worden, waar de Sociëteit meer verplichtingen heeft, waar de bewezen diensten breder aan het algemeen welzijn ten goede komen [23]). Als de keuze gaat tussen werken van geestelijke of lichamelijke barmhartigheid, ondernemingen die meer of minder dringend zijn, bedieningen bijzonder eigen aan de Sociëteit en waarbij van anderen niet gemakkelijk hulp verwacht kan worden, die minder of meer riskant zijn, waardoor meerderen tegelijk of slechts enkelen afzonderlijk geholpen worden, dan gaan de eerste voor [24]). Bij de benoeming der personen treedt Ignatius in nog fijnere bijzonderheden wat hun karakter en aanleg betreft [25]). Volgens dezelfde algemene norm moeten ook de twee laatste der opgesomde vragen behandeld worden [26]). Na een zorgvuldig wikken en wegen van alle omstandigheden, na God in het gebed om raad gevraagd te hebben, moet de overste ten laatste

beslissen, of hij het aanbod aanvaarden zal of aan een andere onderneming de voorkeur moet geven [27]).
Ignatius liet het niet bij theorie, zelf bracht hij deze beginselen in practijk. Dit blijkt uit een brief aan den Portugesen Provinciaal, pater Miron. Tot de paters Miron en Gonçalves da Camara had koning Jan III van Portugal het verzoek gericht om de taak van hofbiechtvaders op zich te willen nemen. Uit bescheidenheid en om gewetensconflicten te voorkomen was pater Miron op het voorstel niet ingegaan. Ignatius schrijft hem: „Als men verder acht geeft op het algemeen welzijn en de grotere dienst van God, in zover ik daarover in den Heer oordelen kan, zullen deze (door het aanbod aan te nemen) er meer door bevorderd worden. Want in de welstand van het hoofd delen alle ledematen, in het welzijn van den vorst de onderdanen. Daarom moet de geestelijke hulp, die aan zo invloedrijke organen bewezen wordt, hoger worden aangeslagen dan de hulp, die anderen ten deel valt" [28]). Ignatius is zich bewust, dat hij een belangrijke beslissing treft, want voor de gevaren aan dit ambt verbonden is hij niet blind. Zijn brief bewijst dit klaar en duidelijk. Zijn besluit is echter moedig en fier: voor het grotere goed, dat hij verwacht, moeten de bezwaren wijken. Heeft Ignatius juist geoordeeld? Door niets heeft de Orde zich zoveel verdachtmaking en leed bezorgd als door haar „bemoeiingen" om aan de Europese hoven het ambt van biechtvader te vervullen. Om echter een objectief oordeel te kunnen vellen moeten we afwegen het „goede", dat dikwijls onder het stof van vergetelheid begraven ligt, en het „kwade", waaraan men dikwijls al te veel ruchtbaarheid gegeven heeft.
Dit zijn détail-punten, waarbij Ignatius zich op de maior gloria divina beroept. Maar ook bij de behandeling van meer gewichtige en van de gewichtigste aangelegenheden brengt hij zijn beginsel in toepassing. Dit blijkt uit zijn steeds variërende uitdrukkingswijze. Slag op slag brengt hij zijn beginsel in verband met de meerdere dienst van God[29]), het algemeen welzijn[30]), het heil der zielen[31]), de stichting van den naaste[32]), de dienst van de apostolische Stoel[33]) of het belang van de Kerk[34]). Hij maakt de meest verschillende combinaties, maar de maior gloria divina vergeet hij bijna nooit te noemen, integendeel, de meerdere eer van God wordt eerst genoemd en daarmee wordt de nadere determinatie van zijn beginsel in één wending en in één adem verbonden,

Soms brengt hij de maior gloria divina of een synonieme uitdrukking in verband met het algemeen welzijn der Sociëteit[35]), of van ieder afzonderlijk[36]). Maar dit bewijst uitsluitend, dat Ignatius zijn Stichting geheel en al gericht zag op de dienst van God en van de Kerk, op het heil der zielen en de stichting van de naasten, met andere woorden, dat de apostolische gemeenschapsgedachte de kernidee van zijn Orde was, zoals we vroeger zagen. Een beter bewijs daarvoor, dan het door elkander gebruiken van al die door en door apostolisch klinkende idealen in verband met het algemeen welzijn van de Sociëteit, kon hij niet geven.

„AAN HEM ZIJ DE GLORIE IN DE KERK EN IN CHRISTUS JEZUS TEN ALLEN TIJDE"

Uit het feit, dat de maior gloria Ignatius steeds op de lippen lag, dat hij zich onuitputtelijk toont in het vinden van nieuwe wendingen, die zijn gedachte vollediger moeten uitdrukken, mogen we nog een andere gewichtige conclusie afleiden. Wat Ignatius deed was een „contemplata aliis tradere". Voortdurend kwam hij daarop terug, zelf handelde hij daarnaar, anderen trachtte hij dit in het hart te prenten, omdat onder Gods mystieke verlichting de maior gloria divina een levenswaarheid en levenswerkelijkheid voor hem was. Men heeft zich weleens afgevraagd, of de mystiek van Ignatius trinitarisch of christocentrisch gericht was. Alleen de mystieke schrijvers, of liever de schrijvers over mystiek stellen deze vraag, niet de mystieken zelf. Als wij hun deze vraag zouden stellen, zouden ze verwonderd het antwoord er op schuldig blijven. Hoogstens zouden ze spreken van een bepaalde schakering in hun mystieke Godservaring en Christusbeleving. Als we de mystiek van Ignatius met een enkele trek willen karakteriseren, moeten we haar noemen de mystiek van de gloria divina. Onder deze diepste en laatste gedachte vatte hij de beide hoofdaspecten van het mystieke leven, het trinitarische en christocentrische, in één idee samen.

Onder een mystieke verlichting slaakte Ignatius eens de kreet: „Welk een Vader en welk een Zoon" [37]). Wat kan dit anders betekenen, dan dat hij de voortbrenging van den Zoon zag als de binnengoddelijke openbaring van de heerlijkheid van den Vader in Zijn natuurlijk Evenbeeld, den Zoon, en de heerlijkheid van

den Zoon aanschouwde als de weerglans van den Vader, waarmee Hij in de eenheid der goddelijke natuur de eenheid van hetzelfde goddelijke leven deelde? „Welk een Vader en welk een Zoon." Van deze hoofdgedachte van Ignatius' mystieke ervaring moeten we diep doordrongen zijn. Zijn Geestelijk Dagboek bewijst slag op slag, dat we geen ander uitgangspunt mogen zoeken dan dit. Hier ligt begin en einde.
En Ignatius, die in het geheim der Heilige Drievuldigheid zó diep had mogen doordringen, dat hij meende, dat zijn kennis op dit punt niet méér verhelderd kon worden [38]), wist ook, dat de openbaring van den Vader aan den Zoon en van den Zoon aan den Vader een liefdeopenbaring was, en deze liefdeopenbaring een liefdeverzuchting, en deze liefdeverzuchting de derde goddelijke Persoon in de goddelijke natuur, de „flama ígnea", zoals Ignatius Hem zag [39]), de Heilige Geest, die de openbaring van Gods binnengoddelijke heerlijkheid draagt en besluit.
Aan deze conceptie sluiten vanzelf de geheimen van schepping en Menswording aan. Ook over het scheppingsgeheim had God aan Ignatius een bijzondere verlichting geschonken. „Het scheen hem toe, dat hij iets wits zag, waaruit enige stralen schoten en God zond er het licht uit" [40]). Ignatius beschouwde de schepping als de openbaring-naar-buiten van de binnengoddelijke heerlijkheid. Als we deze tweede hoofdgedachte van zijn mystiek niet aanvaarden, ontnemen we aan de culminerende idee van de gloria divina, waarvan Ignatius vervuld was, haar laatste en diepste grondslag. Ignatius zag in de schepping de glans van Gods schoonheid en heerlijkheid. We hebben dit een optimistisch blijde kijk op het leven en de levenswaarden genoemd. Deze beschouwing opende voor Ignatius het hoge doel en de verheven zin van het wereld- en mensenbestaan: de openbaring en weerkaatsing van Gods luister door het schepsel. Met deze gedachte begint het boek der Geestelijke Oefeningen. Met meesterlijke hand wordt deze gedachte vastgehouden en uitgewerkt, daarom groeperen zich, daarin culmineren alle oefeningen, alle regels, alle ascetische normen en beginselen. Maar in dezelfde bespiegeling ontdekte Ignatius ook de ontoereikendheid en onvermogendheid van alle menselijk pogen. Want afgezien van zonde en zondigheid is de mens uit eigen kracht niet in staat om aan God de lof en de eer te brengen, die Hem uiteindelijk toekomen. Want niet menselijke lof,

maar goddelijke lof, God om Zichzelf en in Zichzelf, in de binnengoddelijke openbaring van Zijn heerlijkheid, moet de laatste zin en grond van de schepping zijn. Wat God begint, voleindigt Hij. Hij heeft het mensdom laten delen in de heerlijkheid, die Hij bij Zichzelf bezat, voor zover Hij het menselijke met het goddelijke kon omkleden. God de Zoon was de openbaring van de heerlijkheid van den Vader in de schoot der Heilige Drievuldigheid. Hij werd mens om in de schepping de geschapen openbaring te zijn van die goddelijke heerlijkheid. Jezus Christus is God en Mens, een goddelijke natuur en een menselijke natuur in de eenheid van de goddelijke Persoon, een eenheid die een eenheid-van-zijn veronderstelt. Door die wonderlijke eenheid van goddelijkheid en menselijkheid verheft Hij het menselijke tot een goddelijke nabijheid, tot goddelijke glans en heerlijkheid, zó hoog en zó dicht, dat geen mensengeest het ooit beseffen kan.
Iedere openbaring Gods naar buiten en zeker de Menswording van Gods eigen Zoon is een liefdeopenbaring, omdat ze haar grond in de liefde vindt. In het binnengoddelijke leven is de Heilige Geest de persoonlijke Liefdeverzuchting en Liefdevereniging tussen Vader en Zoon. Terecht schrijven we Hem daarom iedere geschapen openbaring van Gods liefde toe. Bij Jezus' Menswording overschaduwde de Heilige Geest de uitverkoren Moeder Gods, en vóór Zijn dood beloofde Jezus ons dienzelfden Heiligen Geest, den Geest van vertroosting, die van den Vader en van Hem uitgaat, om het heilswerk te voltooien. Hier zien we de goddelijk diepe achtergrond van Ignatius' beschouwing over de Menswording uit het Exercitieboek, die ons misschien op het eerste gezicht een al te menselijke voorstelling van dit verheven gebeuren lijkt. Ook is het van belang in dit verband op iets te wijzen, dat Ignatius ons in zijn Geestelijk Dagboek opgetekend heeft. Op zekere dag nam hij innerlijk waar, dat de verlichting omtrent de keuze, die hij treffen moest, uitging van den Heiligen Geest [41]).
In het licht der gloria divina ontplooien de geheimen van het christelijk geloof hun volle luister. Schepping, zondeval, verlossing, het mariale dogma, de gemeenschap der Heiligen en de andere grote waarheden van de christelijke openbaring, die zich hierbij aansluiten, vormen samen het éne, ondoorgrondelijke plan Gods: de openbaring van Zijn heerlijkheid in Jezus Christus onzen Heer. In deze bovennatuurlijke heilsorde is Chris-

tus het middelpunt. Hij is de Middelaar bij den Vader. Dat Ignatius in zijn mystieke contemplatie hiervan diep doordrongen was, behoeft geen bewijs. Bij zijn gebed tot den Vader zijn Jezus en Maria de „mediadores" en „intercesores", een gedachte, die we ook in de Geestelijke Oefeningen herhaaldelijk terugvinden. Bij La Storta verschijnt hem Christus met het kruis op de schouders. Daar verneemt hij in hoogste extase de liefdefluistering van den Vader: „Ik zal u genadig zijn," en het antwoord van den Zoon op de uitnodiging van den Vader: „Ik wil dat gij ons dient." Hier ging Ignatius' hartewens in vervulling: op een nieuwe ongekende wijze voelde hij zich met Jezus verbonden en verenigd. Met Jezus die het kruis draagt. Maar Jezus met het kruis is de lijdende, verlossende Jezus. De gedachte aan den verlossenden Jezus beheerste daarom van dat ogenblik af Ignatius' geest en hart. Zijn Orde zou niets anders mogen zijn dan een poging tot mede-verlossing met Jezus, een inzet van alle krachten om het verlossingswerk te helpen voltooien. Daarom stichtte hij een gemeenschap in Jezus, daarom werd die gemeenschap apostolisch gedacht en gericht. Maar Ignatius was er ook ten volle van overtuigd, dat de verlossing van Jezus in pijn, vernedering en schijnbare vernietiging een heerlijke openbaring van Gods glorie was. In de Geestelijke Oefeningen laat Ignatius ons bidden om werkelijke armoede, als dat „behaagt" aan de goddelijke Majesteit en Zij mij daartoe „gelieft" te verkiezen; hij laat ons smeken, dat God ons zal „willen" verkiezen tot een derde, grotere en betere nederigheid [42]). Is dit een ignatiaanse paradox? Het lijdensprobleem wordt hier in zijn meest verrassende vorm geformuleerd. Maar voor Ignatius was het „lijdensprobleem" een „liefdegeheim". Hij zag in het lijden van Jezus een liefdeopenbaring van den Zoon tot den Vader en van den Vader tot den Zoon . . . ondoorgrondelijk mysterie, en in die liefdeopenbaring een openbaring van Gods heerlijkheid. De samenhang van de Geestelijke Oefeningen, het Fundament, de tweede Week, de derde wijze van nederigheid, de Beschouwing over de liefde, bewijzen dit allerduidelijkst. In Ignatius' oor klonk de stem van den Vader, die uit de hemel kwam, enige dagen voordat Jezus Zijn lijden begon: „Ik heb Hem verheerlijkt en zal Hem opnieuw verheerlijken" [43]); en hij overwoog het gebed van Jezus aan het Laatste Avondmaal: „Vader, het uur is gekomen, verheerlijk uw Zoon, opdat uw Zoon U verheerlijken mag. Want macht

hebt Ge Hem gegeven over alle vlees om het eeuwig leven te schenken aan allen, die Ge Hem gegeven hebt. Dit nu is het eeuwig leven, dat zij U kennen, den enig waarachtigen God, en Hem dien Ge gezonden hebt, Jezus Christus. Ik heb U verheerlijkt op aarde door het werk te volbrengen, dat Gij Mij hebt opgedragen. En nu, Vader, verheerlijk Mij bij U Zelf, met de heerlijkheid, die Ik bij U bezat, eer de wereld bestond"[44]).
De verhoring van dit gebed om de heerlijkheid, die Jezus bezat bij den Vader vóór de wereld bestond, is de eenheid. Jezus Zelf duidt dit aan in hetzelfde verheven liefdegebed. „En de heerlijkheid, die Gij Mij gegeven hebt, heb Ik ook hun gegeven, opdat zij één zouden zijn, gelijk Wij één zijn: Ik in hen, en Gij in Mij"[45]). De eenheid van alle gelovigen in Christus, de eenheid, waarvan Christus Zelf de analogie aanduidde: „Gelijk Gij, Vader, het zijt in Mij, en Ik in U"[46]) — het woord waarover de Vaders hun diepste bespiegelingen neerschreven —, de eenheid waarin we delen de goddelijke en menselijke heerlijkheid van den Zoon, de eenheid waarin de Vader Zijn heerlijkheid openbaart aan den Zoon en de Zoon Zijn heerlijkheid aan den Vader, de eenheid waarin wij allen zijn: stralende kinderen Gods in Jezus Christus Gods enigen Zoon. Eenheid is de term en de vervulling van de liefde, is de liefde zelf. Liefde was de heerlijkste openbaring van Gods binnengoddelijke heerlijkheid, liefde in eenheid en eenheid in liefde, liefde is ook de heerlijkste openbaring van Zijn buitengoddelijke heerlijkheid, juist omdat de liefde, gegrondvest in de genade, de hoogste deelname is aan het binnengoddelijke leven en de binnengoddelijke glorie. Wie God bemint is één geest met Hem. Daarom breekt de gloria divina mystiek van Ignatius in het slotaccoord van de liefde open. De liefde waarin we Gods weldaden leren beseffen, waarin we elkander beminnen om God en God om Hem Zelf. Dit is de slotgedachte van het boek der Geestelijke Oefeningen. Dit is ook de grondgedachte van de Constituties. Ze leren ons de liefde, waar door we elkander leren beminnen als broeders in Christus en de Orde als een gemeenschap in Christus, waardoor we haar gemeenschap in Christus leren liefhebben in de Kerk, waaruit we een apostolische liefdedrift putten voor de zielen. Apostolische Christusliefde en apostolische Godsliefde. Apostolische Godsliefde, waardoor we onbaatzuchtig God beminnen om Hem Zelf, om Zijn ondoorgrondelijke goedheid en zijn onnaspeurlijke liefde.

Apostolische Christusliefde, waardoor we Christus beminnen als Broeder, als Zoon, om in Hem God te dienen en lief te hebben met de heerlijkheid, die de Vader Hem openbaart en Hij den Vader in den Heiligen Geest. Aan God een hogere heerlijkheid te geven dan deze liefde vermogen we niet. Het is de gedachte, waarmee Christus Zelf zijn liefdegebed besluit: „Ik heb aan hen uw heerlijkheid bekend gemaakt, en zal dit blijven doen, opdat de liefde, waarmee Gij Mij bemind hebt, in hen moge zijn, en Ik in hen"[47]).
In deze diepste gronden van het christelijk geloof wortelden de mystieke ideeën en gedachten van Ignatius. Als de Jezuïet aan al het hoge en verhevene denkt, dat zijn Vader onder het licht van Gods genade mocht zien en aanschouwen, en beseft, dat in deze waarheden de diepste idee van zijn Orde rust, werpt hij zich in diepe ootmoed op de knieën, en tot den Vader, van wien alles uitgaat en tot wien alles terugkeert, bidt hij met paulinische nederigheid, maar ook met paulinische geestdrift het gebed uit de Ephesiërbrief[48]):

En daarom buig ik mijn knieën voor den Vader, van wien alle geslachten in de hemel en op aarde hun naam ontvangen hebben:

Dat Hij naar de rijkdom Zijner glorie u moge verlenen naar den inwendigen mens krachtig gesterkt te worden door Zijn Geest;

Dat Hij Christus in uw harten doe wonen door het geloof, dat ge geworteld moogt blijven en gegrondvest in de liefde.

Dan zult ge te zamen met alle heiligen u een denkbeeld kunnen vormen van de breedte en lengte, de hoogte en diepte (van het heilsgeheim dat Joden en heidenen in Christus omvat):

En de liefde van Christus leren beseffen, die alle begrip te boven gaat.

Dan zult ge vervuld worden van de ganse volheid van God.

Aan Hem, die door de kracht die in ons werkt, veel meer kan uitrichten dan wat we bidden of denken:

*AAN HEM ZIJ DE GLORIE IN DE KERK EN
IN CHRISTUS JEZUS TEN ALLEN
TIJDE, VAN EEUWIGHEID TOT EEUWIGHEID
AMEN*

TEKSTBIJLAGE

1. DE BERAADSLAGING DER EERSTE PATERS. MAART—JUNI 1539

Van de beraadslagingen, die Ignatius en zijn gezellen in het voorjaar van 1539 te Rome hielden en die tot de stichting der Sociëteit geleid hebben, zijn vier aktestukken bewaard gebleven. De uitgevers der Monumenta Historica Societatis Jesu, die deze documenten in het eerste Deel van de critische uitgave der Constituties publiceerden, gaven daaraan de titels: „*Beraadslaging der eerste Paters 1539*," „*Over het afleggen van een gelofte van gehoorzaamheid, 15 April 1539*," „*De besluiten der zeven gezellen, Mei—Juni 1539*," „*De eerste samenvatting van het Instituut der Sociëteit van Jezus, Augustus 1539*" [1]). Uit deze documenten is de „*Formula Instituti van 1540*" ontstaan, de nieuwe, door Ignatius opgestelde Orderegel [2]). We geven hier de vertaling van het eerste document, waarvan we in de Inleiding en op andere plaatsen in dit boek de betekenis uiteengezet hebben. Wij weten niet, wie de redactie van dit aktestuk opgesteld en op papier gebracht heeft. Zeker is, dat Ignatius zelf er het opschrift boven plaatste: „*1539. In drie maanden. De wijze waarop de Sociëteit ingericht werd.*" Daaraan werden door Ignatius' secretaris, Bartholomeus Ferronius, nog de woorden toegevoegd: „*Door gehoorzaamheid te beloven aan een van haar.*" (*Constit. I, pp. 1—7*).

1539. IN DRIE MAANDEN. DE WIJZE WAAROP DE SOCIËTEIT WERD INGERICHT, DOOR GEHOORZAAMHEID TE BELOVEN AAN EEN VAN HAAR

Onder de afgelopen veertigdaagse vasten besloten we, dat we gedurende vele dagen vóór onze scheiding regelmatig zouden samenkomen om onder elkaar te beraadslagen over onze roeping en levensregel. Want de dag was op handen, waarop we uit elkander zouden moeten gaan [3]), — iets waarnaar we hevig verlangend uitzagen. Zo hoopten we sneller het doel te bereiken, dat we van te voren vastgesteld en overwogen hadden en waarnaar geheel ons verlangen uitging. Omdat enigen onder ons Fransen, anderen Spanjaarden, Savoyaarden of Basken waren, bleek na verscheidene bijeenkomsten, dat onze meningen en ideeën over deze onze levensstaat uiteenliepen. Wel hadden we slechts één bedoeling en één gemeenschappelijk verlangen, namelijk het zoeken van de volmaakte wil van God en Zijn heilig welbehagen overeenkomstig het doel van onze roeping. Maar over de meer dienstige en meer vruchtbare middelen, zowel voor onszelf als voor onze naasten, daarover bestond enig meningsverschil. Niemand moet het als iets merkwaardigs beschouwen, dat onder ons zwakke en broze mensen die verscheidenheid van mening ontstond. Want de hoofden en zuilen zelf der Heilige Kerk, de Apostelen, en een groot aantal andere buitengewoon heilige mannen, met wie wij niet waardig zijn ook maar uit de verte vergeleken te worden, hebben uiteenlopende, soms zelfs tegenstrijdige meningen gehad, en hebben die tegenovergestelde zienswijzen ook schriftelijk overgeleverd.

Ook bij ons bestond er dus verschil van mening. Ondertussen waren wij er ech-

ter voortdurend op bedacht en er mee bezig om een volkomen duidelijke levensweg te vinden. Die wilden we bewandelen om zo onszelf allen zonder uitzondering als een brandoffer aan te bieden aan God, tot wiens lof, eer en roem al het onze strekken zou. Daarom besloten en bepaalden we eenstemmig, dat we ons met meer ijver dan gewoonlijk op het gebed, de versterving en de overweging zouden toeleggen, en dat we, na van onze kant al het mogelijke beproefd te hebben, verder al onze zorgen op den Heer zouden werpen. Zoals Hij aan niemand, die er Hem nederig en in eenvoud des harten om vraagt, de ware geest weigert maar hem integendeel overvloedig en zonder dralen schenkt, zo hoopten wij van Hem, die zo goed en zo vrijgevig is, dat Hij ook ons niet zou overlaten aan ons lot, maar ons zou bijstaan. Want zo groot is Zijn goedertierenheid, groter dan wij vragen of begrijpen.

Wij begonnen dus onze menselijke pogingen in het werk te stellen en wierpen onder elkaar enige vragen op, die een rijp overleg en nauwkeurige behandeling verdienden. Gewoonlijk dachten we in de loop van de dag daarover na en ook door gebed en overweging trachtten we ze uit te vorsen. 's Avonds bracht een ieder datgene naar voren, wat hij als juister en doeltreffender had ingezien, om zo te bereiken, dat de juistere mening na door meerdere personen gewikt en gewogen en door meerdere doeltreffende beweeggronden onderzocht en gestaafd te zijn, eenstemmig door allen aanvaard zou worden.

Op onze eerste avondbijeenkomst werd de volgende vraag opgeworpen: is het niet beter, nu wij eenmaal onszelf en ons leven aangeboden en toegewijd hebben aan Christus onzen Heer en aan Zijn waren en rechtmatigen Plaatsbekleder op aarde — die nu verder over ons beschikke en ons daarheen sture, waar wij naar zijn oordeel meer vrucht zullen dragen, hetzij dat Turken zijn, hetzij Indiërs of ketters of andere gelovigen of ongelovigen welke dan ook —, is het niet beter, dat we zó in een gemeenschap verbonden en verenigd zijn, dat geen enkele nog zo grote afstand ons scheiden kan, of is dit soms niet zo. Om dit door een voorbeeld duidelijk te maken: spoedig draagt de Paus aan twee van ons een zending naar de stad Siëna op. Moeten we voor hen, die daarheen vertrekken zullen, nog zorg dragen en zij voor ons en van elkander op de hoogte blijven, of moeten wij ons om hen niet meer bekommeren dan om degenen, die niet tot onze Sociëteit behoren?

Ten laatste besloten we de vraag bevestigend te beantwoorden. Wij meenden namelijk, dat nu onze allerbarmhartigste en liefderijkste Heer Zich gewaardigd had ons zo zwak en uit zoveel verschillende landen en kringen geboortig, te verenigen en bij elkaar te brengen, dat wij die door God bewerkte vereniging en gemeenschap niet vaneen scheuren, maar haar veeleer van dag tot dag bevestigen en versterken moesten, door ons tot één lichaam aaneen te sluiten, voor elkaar te zorgen en elkander op de hoogte te houden, tot groter nut der zielen. Bovendien omdat vereende kracht meer durf en volharding ten toon spreidt om moeilijke dingen te ondernemen, dan krachten die verdeeld en verbrokkeld zijn. Alles wat gezegd is en nog gezegd zal worden willen we zó verstaan, dat wij volstrekt niets volgens ons eigen inzicht en op eigen verantwoordelijkheid vaststellen, maar alleen wat de Heer zal ingegeven en de H. Stoel bevestigd en goedgekeurd zal hebben, wat dit ook zij.

Nadat wij omtrent deze eerste vraag tot een beslissing gekomen waren, stootten

we op een ander en moeilijker vraagstuk, dat niet minder onze zorg en aandacht verdiende. Tijdens ons verblijf te Venetië hebben we allen een gelofte van eeuwige kuisheid en van armoede afgelegd in de handen van den Legaat van Zijne Heiligheid. Zou het nuttig zijn nog een derde gelofte af te leggen, namelijk van gehoorzaamheid aan een onder ons, ten einde des te oprechter en met des te meer roem en verdienste in alles de wil van onzen God en Heer te kunnen vervullen en tegelijkertijd te voldoen aan de vrije beschikking en de opdracht van Zijne Heiligheid, aan wie wij van ganser harte al het onze, wil, verstand, krachten enz. hebben opgedragen?

Nadat wij om die twijfel op te lossen al vele dagen lang gebeden en nagedacht hadden en ons niets in de geest kwam wat ons bevredigde, begonnen wij in vertrouwen op God met elkaar enige middelen te bespreken, waardoor wij het probleem gemakkelijker tot oplossing zouden kunnen brengen.

Op de eerste plaats: wat zou beter zijn: dat wij ons allen in een wildernis terugtrokken en daar dertig of veertig dagen bleven, terwijl we ons toelegden op vasten, boetedoeningen en overwegingen, om te verkrijgen, dat de Heer onze verlangens verhoren en Zich gewaardigen zou de oplossing van onze twijfel duidelijk in te geven; ofwel dat drie of vier in aller naam daarheen zouden moeten gaan met de bedoeling hetzelfde te bereiken; of eindelijk, als niemand naar de wildernis zou gaan, dat we in de stad zouden blijven, terwijl we de ene helft van de dag aan deze onze enige aangelegenheid zouden wijden — de gelegenheid om te overwegen, na te denken en te bidden zou zo ruimer en beter zijn —, en de rest van de dag aan onze gewone bezigheden van preken en biechthoren besteden.

Nadat we dit besproken en onderzocht hadden besloten we ten laatste, dat we allen in de stad zouden blijven en wel voornamelijk om twee redenen. Ten eerste opdat er in de stad onder het volk geen opspraak en ergernis zou ontstaan, daar men wellicht zou oordelen en menen, dat we de vlucht genomen hadden, of dat we op nieuwigheden zinden, of dat we weinig standvastig volhardden in datgene, waarmee we eenmaal begonnen waren. De mensen zijn er nu eenmaal toe geneigd om vermetel te oordelen. Ten tweede opdat door onze afwezigheid ondertussen de vrucht niet verloren zou gaan, die we toen bij het biechthoren, preken en andere geestelijke oefeningen zozeer zagen gedijen, en die zo groot was, dat als we viermaal zo talrijk geweest waren als in werkelijkheid het geval was, we toch niet alle mensen, net zomin als nu, tevreden hadden kunnen stellen.

Het tweede punt, waarover we begonnen te beraadslagen om de weg naar de oplossing te vinden, was allen gezamenlijk en ieder in het bijzonder ter geestelijke voorbereiding te wijzen op de drie volgende gesteltenissen. De eerste: een ieder zou zich zó voorbereiden en zich zó op gebeden, verstervingen en overwegingen toeleggen, dat hij, bij het vinden van de vreugde en vrede in den Heiligen Geest omtrent de gehoorzaamheid, er naar zou streven, zo goed hij kon, om van wil meer geneigd te zijn tot gehoorzamen dan tot bevelen, in geval daaruit dezelfde eer van God en lof van Zijne Majesteit zouden volgen. De tweede voorbereiding: de gezellen zouden niet bij elkander komen om de aangelegenheid te bespreken of om elkaar uit te vragen. De bedoeling hiervan was, dat niemand door de overredingskracht van een ander overgehaald of bewogen zou worden om eerder wel dan niet te gehoorzamen, of omgekeerd. Een ieder

zou dat alleen betrachten, wat hij onder het gebed en de overweging als meer doeltreffend ingezien had. De derde: een ieder zou zichzelf beschouwen alsof hij buiten onze gemeenschap stond en niet verwachtte ooit daarin opgenomen te worden. Zo wilde men bereiken, dat men door geen enkele gehechtheid er toe gebracht zou worden om meer zus dan zo te oordelen, maar als een vreemde vrij zijn zienswijze zou uiteenzetten omtrent de opgeworpen vraag: gehoorzaamheid of geen gehoorzaamheid; en eindelijk dat ieder door het uitbrengen van zijn stem dat standpunt zou bevestigen en billijken, waardoor hij meent, dat God beter gediend zal worden en de Sociëteit veiliger zal blijven voortbestaan.

Na deze voorbereidingen aldus bepaald te hebben, besloten we de volgende dag in deze gesteltenis ter vergadering te komen. Ieder zou al die nadelen opsommen, die tegen de gehoorzaamheid ingebracht kunnen worden, alle redenen namelijk die hem invielen en die ieder van ons afzonderlijk door na te denken, te overwegen en te bidden gevonden had. Een ieder bracht op zijn beurt naar voren wat hij bedacht had. Zo zei er een bijv.: ik vind, dat deze naam Orde of gehoorzaamheid tengevolge van onze gebreken en zonden niet zo een goede klank heeft bij het christenvolk als hij wel zou moeten hebben [4]). Een ander meende: als we onder gehoorzaamheid willen leven, zullen we misschien door den Paus gedwongen worden onder een andere, reeds bestaande en gemaakte Regel te leven, met gevolg dat al onze plannen, die naar wij meenden onzen Heer en God welgevallig waren, verijdeld worden. Want er zou dan niet zo veel plaats en gelegenheid bestaan om aan het zielenheil te werken, waarop wij toch na de zorg voor onszelf uitsluitend bedacht zijn. Zo ook een derde: als we iemand gehoorzaamheid beloven, zullen er minder toetreden tot onze gemeenschap om ijverig te werken in de wijngaard des Heren. Ofschoon de oogst zo onafzienbaar groot is, treffen wij daarin toch slechts weinig echte werkers aan, terwijl velen meer het hunne en hun eigen wil zoeken dan Jezus Christus en de volkomen verloochening van zichzelf. Want zo is de menselijke zwakheid en broosheid. Weer een ander op een andere wijze en zo een vierde en een vijfde enz., de nadelen opsommend die hun tegen de gehoorzaamheid in de geest kwamen.

Daags daarna leidden we het onderzoek in tegenovergestelde richting en brachten alle voordelen en vruchten der gehoorzaamheid, die ieder tijdens het gebed en de overweging gevonden had, ter sprake. Achtereenvolgens vertelde ieder wat hij bedacht had, nu eens negatief door het tegenovergestelde tot iets onmogelijks te herleiden, dan weer positief door eenvoudige en bevestigende beweeggronden aan te voeren. Bijvoorbeeld, iemand herleidde de aangelegenheid aldus tot iets dwaas en onmogelijks: als deze onze gemeenschap, verstoken van het zoete juk der gehoorzaamheid, voor de lopende dingen moet zorg dragen, rust op niemand de eigenlijke verantwoordelijkheid. Want de een zou die last op den ander trachten af te schuiven, zoals wij al herhaaldelijk ondervonden hebben. En ook: als deze gemeenschap zonder gehoorzaamheid zou zijn, zou zij niet lang kunnen voortbestaan en in stand blijven. Dit strijdt evenwel met onze eerste opzet, namelijk om onze Sociëteit altijd te laten voortbestaan. Omdat dus een gemeenschap door niets beter in stand gehouden wordt dan door de gehoorzaamheid, schijnt zij voor ons noodzakelijk te zijn, ja, juist voor ons, die een gelofte van eeuwige armoede hebben afgelegd en voortdurend met drukke werkzaam-

heden zowel geestelijke als tijdelijke bezig zijn, waarbij de goede staat van een gemeenschap minder gemakkelijk gehandhaafd blijft.

Bevestigend verklaarde een ander het volgende: de gehoorzaamheid brengt heldhaftige daden en deugden voort, zelfs dikwijls en geregeld. Want wie zich werkelijk door de gehoorzaamheid leiden laat, is aanstonds bereid om alles wat hem zou worden opgelegd, te volbrengen, ook als die bevelen zeer lastig zijn, of als ze beschaming, lachlust of opschudding zouden wekken. Bijvoorbeeld, als mij zou worden bevolen om ongekleed of in ongewoon costuum over straten en pleinen te wandelen. Nu zal dit wel nooit bevolen worden. Maar gesteld dat iemand bereid is om dit te doen en om eigen wil en oordeel geheel te verloochenen, zo iemand zou voortdurend bedacht zijn op heldhaftige daden, die zijn verdiensten vermeerderen. Ook is niets zo fnuikend voor alle hoogmoed en eigendunk als de gehoorzaamheid. Want de hoogmoed gaat er groot op om het eigen oordeel en de eigen wil te volgen, daarbij voor niemand uit de weg te gaan, en vergenoegt zich in grote en opzienbarende dingen. De gehoorzaamheid gaat daar juist lijnrecht tegen in. Want altijd volgt zij het oordeel en de wil van een ander, geeft altijd toe en zij is met de nederigheid, de vijandin van de hoogmoed, allerinnigst verwant. En ofschoon wij onzen Hogepriester en Zielenherder volledige gehoorzaamheid beloofd hebben, zowel in de grote lijnen als in alle bijzonderheden, zal hij zich toch onmogelijk met onze kleinigheden en wisselvalligheden, die ontelbaar zijn, kunnen bezighouden, en als hij dit kon, zou het niet passen.

Nadat wij dus vele dagen lang heel veel over en weer beraadslaagd hadden over de oplossing van ons vraagstuk, terwijl we de meer gewichtige en meer doeltreffende beweeggronden wikten en wogen en ons bezighielden met de gewone oefeningen van gebed, overwegen en nadenken, besloten wij ten laatste met Gods hulp niet met meerderheid, maar met algemeenheid van stemmen: voor ons is het nuttiger en noodzakelijker aan iemand onder ons gehoorzaamheid te betonen, opdat wij beter en volmaakter onze eerste verlangens kunnen involgen, namelijk om in alles de goddelijke wil te vervullen, om de Sociëteit veiliger te doen voortbestaan, en eindelijk om in de dagelijkse noden en behoeften, zowel geestelijke als tijdelijke, op passende wijze te kunnen voorzien.

Terwijl we dezelfde wijze van handelen en overleggen in alle andere punten bijhielden, de zaak altijd van beide kanten bekijkende, bleven we met deze en andere kwesties ongeveer drie maanden bezig, vanaf het midden van de vasten tot en met het feest van Sint Joannes den Doper. Op die dag brachten we alles rustig en eensgezind tot een goed einde. Veel nachtwaken, gebeden, geestelijke en lichamelijke inspanning waren er evenwel aan voorafgegaan, voordat wij deze dingen overlegden en vaststelden.

2. DE FORMULA INSTITUTI VAN 1540 EN 1550

Als tweede tekst publiceren wij de vertaling van de beide Formulae Instituti. De eerste werd goedgekeurd onder het pontificaat van Paus Paulus III door de bulle „Regimini militantis Ecclesiae" van de 27e September 1540. De tweede onder de regering van Paus Julius III door de bulle „Exposcit debitum pastoralis officii" van de 21ste Juli 1550 [1]. In de tweede bul gaan aan de goedkeuring van de Formula deze woorden vooraf: „Opdat echter alle voorafgaande dingen, die reeds eerder door denzelfden Voorganger toegestaan zijn, met meer kracht bevestigd zouden worden, en tevens alle dingen, die tot het Instituut van genoemde Sociëteit behoren, in dezelfde Brief, die een samenvatting is van de andere, bijeengebracht zouden worden, en opdat enige dingen, die minder duidelijk gezegd zijn en die tot gewetensbezwaar of twijfel aanleiding konden geven, nauwkeuriger door Ons uitgelegd zouden worden, werd tot Ons het nederige verzoek gericht, dat Wij ons zouden gewaardigen de Formula, waarin het Instituut der voornoemde Sociëteit nauwkeuriger en scherper dan vroeger — vrucht der lessen van ervaring en levenspractijk —, maar toch in dezelfde geest ligt uitgedrukt, te bevestigen" [2]. Hieruit volgt, dat wij de tweede Formula als de aan de practijk getoetste en aangepaste definitieve ignatiaanse Orderegel beschouwen moeten. Ze bevat de voornaamste wezenseigenschappen van het Instituut der Sociëteit, die zelfs niet door de vertegenwoordiging der Orde in een Algemene Congregatie veranderd kunnen worden, maar alleen door den Paus zelf, omdat zij door deze pauselijke goedkeuring rechtstreeks onder pauselijk rechtsgebied vallen.

De verschillen tussen de beide Formulae blijken na een nauwkeurige vergelijking voornamelijk op de volgende punten betrekking te hebben: de omschrijving van de voornaamste apostolische bedieningen (*n.1*), de verschillende graden waaruit de Sociëteit bestaat (*n.* 9), de norm die de uiterlijke levenswijze regelen moet (*n. 8*), verder enige veranderingen in de formulering en de motivering van de gelofte van gehoorzaamheid aan den Paus (*n. 3*), in de bepalingen omtrent de armoede der profeshuizen en der colleges (*n. 7, 8*), omtrent de macht van de Algemene Congregatie en van den Generaal (*n. 2, 6*). Uit de beide Formulae blijkt ook, dat de volgende punten tot de wezensbestanddelen van het Instituut der Sociëteit behoren [3]: de naam Jezus (*n. 1*), de apostolische doelstelling (*n. 1*), de bijzondere gehoorzaamheid aan den Paus (*n. 3*), de bestuursvolmacht van den Generaal op de wetgevende macht na, die uitsluitend bij de Algemene Congregatie berust (*n. 2, 6*), de vaderlijke bestuurswijze en de geest van volmaakte gehoorzaamheid (*n. 6*), de bedelarmoede van de Societas professa en van de profeshuizen zonder enig recht op vaste inkomsten, in tegenstelling met de colleges voor de studerenden, die wel fundaties en vaste inkomsten mogen bezitten (*n.* 7, *8*), de verschillende graden waaruit de Sociëteit bestaat (*n. 1, 3,* 7, *8, 9*), de vrijstelling van het gemeenschappelijk koorgebed (*n. 8*), het verbod om voor de apostolische bedieningen een geldelijke vergoeding aan te nemen (*n. 1*), de uiterlijke levenswijze, die met de levenswijze van waardige priesters overeenstemmen moet (*n. 8*). De Formula Instituti en de Constituties werden ook later nog herhaaldelijk goedgekeurd, onder Paus Pius IV op het Concilie van Trente (*1563*), verder door de Pausen Gregorius XIII (*1583 en 1584*), Gregorius XIV (*1591 en*

1606), Clemens XIII (*1765*), Pius VII (*1814*), Leo XIII (*1886*), en Pius XI (*1933*). De verschillen tussen de beide Formulae zullen door c u r s i v e r i n g worden aangegeven. (*Constit. I, pp. 26—30, 375—381*).

1540	1550
1. Alwie in onze Sociëteit, die wij gaarne met de naam van Jezus getekend zien, onder de vaan des Kruises strijden wil voor God, en alleen den Heer en den Paus van Rome, Zijn Plaatsvervanger op aarde, dienen wil, na een plechtige gelofte van eeuwige zuiverheid,	1. Alwie in onze Sociëteit, die wij gaarne met de naam van Jezus getekend zien, onder de vaan des Kruises strijden wil voor God, en alleen den Heer *en de Kerk, Zijn Bruid, onder leiding* van den Paus van Rome, Christus' Plaatsvervanger op aarde, dienen wil, na een plechtige gelofte van eeuwige zuiverheid, *armoede en gehoorzaamheid,*
houde wel voor ogen, dat hij deel uitmaakt van een Sociëteit, die bovenal hiertoe is opgericht, dat zij voornamelijk streve naar de voortgang der zielen in christelijk leven en in de christelijke leer, en naar de uitbreiding van het geloof: door openbare predikingen en de bediening van het woord Gods, door Geestelijke Oefeningen en werken van naastenliefde, en *met name* door de vorming van kinderen en onontwikkelden tot goede christenen, en door de geestelijke vertroosting der gelovigen met het horen van biecht;	houde wel voor ogen, dat hij deel uitmaakt van een Sociëteit, die bovenal hiertoe is opgericht, dat zij voornamelijk streve naar de *verdediging en* uitbreiding van het geloof en naar de voortgang der zielen in christelijk leven en in de christelijke leer: door openbare predikingen, *onderrichtingen en iedere andere* bediening van het woord Gods *in welke vorm dan ook*, door Geestelijke Oefeningen, door de vorming van kinderen en onontwikkelden tot goede christenen en door de geestelijke vertroosting der gelovigen met het horen van biecht *en het toedienen der overige sacramenten*; *en dat zij zich niettegenstaande nuttig maken voor verzoening van twistenden, voor liefderijke ondersteuning en hulp aan hen, die zich in de gevangenissen en hospitalen bevinden, en voor de beoefening der overige* werken van naastenliefde, *naargelang dit dienstig zal lijken voor Gods glorie en het algemeen welzijn, zonder enige vergoeding of geldelijke beloning voor haar arbeid in al deze genoemde werken aan te nemen*;
en hij zorge op de eerste plaats God, vervolgens de leefwijze van dit zijn Instituut, die een weg is naar Hem,	en hij zorge op de eerste plaats God vervolgens de leefwijze van dit zijn Instituut, die een weg is naar Hem, *zo-*

steeds voor ogen te houden en dit hem door God gestelde doel met alle krachten na te streven; ieder echter volgens de genade hem door den Heiligen Geest geschonken en de eigen graad van zijn roeping (opdat niet de een of ander misschien wel ijveren zou, doch niet volgens verstandig overleg).

lang hij leeft voor ogen te houden en dit hem door God gestelde doel met alle krachten na te streven; ieder echter volgens de genade hem door den Heiligen Geest geschonken en de eigen graad van zijn roeping.

2. De beslissing over deze aan ieder eigen graad en de verdeling en toewijzing der bedieningen zij geheel in de hand van den door ons te kiezen Overste of Bestuurder, opdat aldus de passende orde, noodzakelijk in iedere welgeregelde gemeenschap, bewaard blijve;

2. *Daarom* zij, opdat niet de een of ander misschien wel ijveren zou, doch niet volgens verstandig overleg, de beslissing over ieders eigen graad en de verdeling en toewijzing der bedieningen geheel in de hand van den *Algemenen* Overste of Bestuurder, die door ons *wanneer dan ook* zal worden gekozen, *of in de hand van hen, die deze (Overste) in zijn plaats met die macht zal bekleden*, opdat aldus de passende orde, noodzakelijk in iedere welgeregelde gemeenschap, bewaard blijve.

Deze Overste hebbe, in overeenstemming met de Raad der metgezellen, de macht om *in de Raad* Constituties te maken, die leiden tot de opbouw van dit ons voorgestelde doel; waarbij steeds de meerderheid van stemmen recht van bepaling heeft.

Deze Overste hebbe, in overeenstemming met de Raad der metgezellen, de macht om Constituties te maken, die leiden tot de opbouw van dit ons voorgestelde doel, waarbij steeds de meerderheid van stemmen recht van bepaling heeft, *en om wat er in ons Instituut, zoals het in deze Formula samengevat ligt, twijfelachtig kan zijn, nader te verklaren.*

De Raad nu begrijpe men aldus: *waar het om gewichtiger en blijvende aangelegenheden gaat,* is het de grootste helft der gehele Sociëteit, nl. die welke door den Overste *gemakkelijk* kan worden samengeroepen;

De Raad nu, *die noodzakelijkerwijze bijeengeroepen moet worden voor het maken of veranderen van Constituties en voor andere meer gewichtige aangelegenheden, zoals het afstaan of opheffen van eenmaal opgerichte Huizen en Colleges,* begrijpe men aldus: de grootste helft van de gehele Societas *professa* (*volgens de verklaring onzer Constituties*), nl. die welke *zonder grote moeilijkheid* door den *Algemenen* Overste samengeroepen kan worden.

in minder gewichtige en van tijdelijke duur al degenen, die daar, waar onze Overste gevestigd zal zijn, toevallig aanwezig zijn.
Alle recht om te bevelen *zal bij den Overste berusten.*

In andere aangelegenheden, van minder gewichtige aard, hebbe, zoals in de Constituties zal worden verklaard, dezelfde Overste, geholpen, voor zover hij het zelf dienstig zal oordelen, door de raad van zijn Medebroeders, alle recht *om zelf te regelen en* te bevelen, *wat naar het toeschijnt in den Heer tot eer van God en het algemeen welzijn zal strekken.*

3. *Alle Gezellen moeten wel weten, en dagelijks overwegen* niet slechts in de eerste jaren van hun religieus leven, maar zolang zij leven, dat deze Sociëteit, in haar geheel en alle leden afzonderlijk, voor God strijdt in trouwe gehoorzaamheid aan onzen Heiligsten Heer den Paus en de andere Pausen van Rome, zijn opvolgers.

3. *Alwie dan in deze Sociëteit hun professie zullen doen,* moeten niet alleen in de eerste jaren van hun religieus leven *beseffen,* maar zolang zij leven *indachtig* zijn, dat deze Sociëteit in haar geheel en alle leden afzonderlijk, *die in haar de professie afleggen,* voor God strijdt in trouwe gehoorzaamheid aan onzen Heiligsten Heer Paus *Paulus III* en aan de andere Pausen van Rome, zijn opvolgers.

En hoewel wij uit het Evangelie leren en in rechtzinnig geloof erkennen en vastelijk *belijden,* dat alle in Christus gelovenden onderworpen zijn aan den Paus van Rome als aan hun Hoofd en den Plaatsvervanger van Jezus Christus, toch hebben wij gemeend, dat het *voor de grotere nederigheid van onze Sociëteit, voor de volkomen afsterving van eenieder* en de verloochening van onze eigen wil buitengewoon dienstig is, dat wij ieder afzonderlijk, boven die aan alle religieuzen gemeenschappelijke band, door een bijzondere gelofte hiertoe zijn gebonden, zodat wij gehouden zijn om zonder enige draling of verontschuldiging, en, zoveel als in ons vermogen ligt, terstond uit te voeren al wat de tegenwoordige en de andere te hunner tijde regerende Pausen zullen bevelen met betrekking tot de vooruitgang der zielen en de uitbreiding des geloofs, en naar welke hemelstreken zij ons ook willen zenden; of zij ons nu zenden naar de Tur-

En hoewel wij uit het Evangelie leren en in rechtzinnig geloof erkennen en vastelijk *aannemen,* dat alle in Christus gelovenden onderworpen zijn aan den Paus van Rome als aan hun Hoofd en den Plaatsvervanger van Jezus Christus, toch hebben wij gemeend, dat het *om wille der grotere toewijding tot de gehoorzaamheid jegens de Apostolische Stoel, om wille der grotere* verloochening van onze eigen wil en *der zekerder leiding van den Heiligen Geest,* buitengewoon dienstig is, dat wij ieder afzonderlijk, *en ook al degenen, die later dezelfde professie zullen afleggen,* boven die gewone band *der drie geloften* door een bijzondere gelofte hiertoe gebonden zijn, zodat wij gehouden zijn om zonder enige draling of verontschuldiging, zoveel als in ons vermogen ligt, terstond uit te voeren al wat de tegenwoordige en de andere te hunner tijde regerende Pausen zullen bevelen met betrekking tot de vooruitgang der zielen en de uitbreiding des geloofs, en

ken of naar welke andere ongelovigen ook, zelfs naar hen die wonen in de streken, welke men Indië noemt, of naar de ketters welke dan ook *of* scheurmakers, of naar de gelovigen wie dat ook zijn.

naar welke hemelstreken zij ons ook willen zenden; (of zij nu *menen* ons *te moeten* zenden naar de Turken of naar welke andere ongelovigen ook, zelfs naar hen die wonen in de streken welke men Indië noemt, of naar ketters *en* scheurmakers welke dan ook, of *ook* naar de gelovigen wie dat ook zijn).

4. Daarom moeten zij, die zich bij ons zullen aansluiten, vóórdat zij deze last op hun schouders nemen, lang en ernstig overwegen, of zij zóveel geestelijk kapitaal bezitten, dat zij — volgens de raad van den Heer — deze toren kunnen afbouwen, d.w.z. of de Heilige Geest, die hen aandrijft, hun zoveel genade belooft, dat zij mogen hopen de last van deze roeping met Zijn hulp te kunnen dragen; en nadat zij, op ingeving van den Heer, zich hebben aangesloten bij deze krijgstroep van Jezus Christus, zullen zij dag en nacht, met de lendenen omgord, voor de volbrenging van deze zo zware plicht gereed moeten staan.

4. Daarom moeten zij, die zich bij ons zullen aansluiten, vóórdat zij deze last op hun schouders nemen, lang en ernstig overwegen, of zij zóveel geestelijk kapitaal bezitten, dat zij — volgens de raad van den Heer — deze toren kunnen afbouwen, d.w.z. of de Heilige Geest, die hen aandrijft, hun zoveel genade belooft, dat zij mogen hopen de last van deze roeping met Zijn hulp te kunnen dragen; en nadat zij, op ingeving van den Heer, zich hebben aangesloten bij deze krijgstroep van Jezus Christus, zullen zij dag en nacht, met de lendenen omgord, voor de volbrenging van deze zo zware plicht gereed moeten staan.

5. Opdat er echter onder ons geen eerzucht of weigering zij ten opzichte van deze zendingen en werkkringen, moeten allen *beloven*, dat zij *nooit, noch rechtstreeks noch zijdelings iets* over dergelijke zendingen bij den Paus van Rome in het werk *zullen* stellen, maar dat *zij* deze zorg geheel aan God en den Paus zelf als Gods Plaatsbekleder, en aan den Overste der Sociëteit *zullen* overlaten; trouwens ook de Overste *moet*, evenals de overigen, *beloven* dat hij over het al of niet gezonden worden van hemzelf niets bij genoemden Paus *zal* ondernemen, tenzij met goedkeuring der Sociëteit.

5. Opdat er echter onder ons geen eerzucht of weigering zij ten opzichte van deze zendingen en werkkringen, moeten allen *beseffen*, dat zij over dergelijke zendingen *niets* bij den Paus van Rome in het werk *mogen* stellen, *noch zelf noch door bemiddeling van een ander*, maar dat deze zorg geheel aan God, en aan den Paus zelf als Gods Plaatsbekleder, en aan den Overste der Sociëteit *moet* worden overgelaten; trouwens ook de Overste *mag*, (evenmin als de overigen), niets bij genoemden Paus ondernemen over het al of niet gezonden worden van hemzelf, tenzij met goedkeuring van de Sociëteit.

6. Allen moeten beloven, dat zij in alles wat met de onderhouding van deze onze Regel samenhangt, gehoorzamen zullen aan den Overste der Sociëteit.

6. Allen moeten *ook* beloven, dat zij in alles wat met de onderhouding van deze onze Regel samenhangt, gehoorzamen zullen aan den Overste der Sociëteit. (*Degene die voor dit ambt het meest geschikt is, zal, zoals in de Constituties verklaard zal worden, met meerderheid van stemmen gekozen worden*). *Deze nu bezitte over de Sociëteit alle gezag en macht, die voor de leiding, verbetering en besturing derzelfde Sociëteit nuttig zal zijn.*

Deze echter bevele slechts datgene, wat hij voor de bereiking van het hem door God en de Sociëteit gestelde doel dienstig zal erkennen; in zijn bestuur zij hij *echter* steeds de welwillendheid, zachtmoedigheid en liefde van Christus indachtig en in welke bewoordingen Petrus en Paulus hun bevelen gaven [4]); zowel hij zelf als de Raad moeten voortdurend het oog op deze maatstaf gericht houden; *en met name moeten zij zeer ter harte nemen de onderrichting van kinderen en onontwikkelden in de christelijke leer over de tien geboden en andere dergelijke elementaire waarheden, naar gelang dat nodig zal blijken in verband met de omstandigheden van personen, plaatsen en tijden. Het is immers allernoodzakelijkst, dat de Overste en de Raad nauwgezet letten op de verzorging dezer taak, omdat van de ene kant het gebouw des geloofs in de zielen onzer evennaasten niet zonder fundament omhoog kan rijzen en van de kant der Onzen er gevaar bestaat, dat men, naarmate men geleerder is, deze werkkring misschien als een, die op het eerste gezicht minder schitterend is, zal trachten van de hand te wijzen; en toch is er in werkelijkheid geen die vruchtbaarder is, noch voor de stichting der evennaasten, noch om de Onzen gelegenheid te geven tegelijkertijd werken van liefde en nederigheid te beoefenen.*

Hij bevele echter slechts datgene, wat hij voor de bereiking van het hem door God en de Sociëteit gestelde doel dienstig zal erkennen; *en* in zijn bestuur zij hij steeds de welwillendheid, zachtmoedigheid en liefde van Christus indachtig en in welke bewoordingen Petrus en Paulus hun bevelen gaven [4]); zowel hij zelf als *voornoemde* Raad moeten voortdurend het oog op deze maatstaf gericht houden.

De onderdanen echter moeten zowel om wille van het onberekenbaar grote nut dat er in orde gelegen is, als om de nooit genoeg te prijzen voortdurende beoefening der nederigheid, den Overste in alles, wat tot het Instituut der Sociëteit behoort, steeds gehoorzamen, *en* in den Overste Christus erkennen, als ware Hij Zelf aanwezig, en zoveel als passend is, eerbiedigen.

7. Omdat wij bovendien door ervaring hebben vastgesteld, dat een leven, dat van alle besmetting met hebzucht zo ver mogelijk verwijderd is en zo nauw mogelijk gelijkt op de armoede van het Evangelie, vreugdevoller, zuiverder en voor de stichting van den naaste vruchtbaarder is; en omdat wij weten, dat onze Heer Jezus Christus Zijn dienaren, die alleen het Rijk Gods zoeken, het voor onderhoud en kleding noodzakelijke zal verschaffen, moeten allen afzonderlijk en allen gezamenlijk eeuwige armoede beloven, *verklarende* dat *zij* niet alleen niet persoonlijk, maar ook niet gemeenschappelijk, *voor het onderhoud en het gebruik der Sociëteit* enig burgerlijk recht kunnen verwerven op enige vaste goederen of op enige opbrengsten of inkomsten; *maar* zij moeten tevreden zijn *alleen het gebruik der dingen, die hun gegeven worden, te ontvangen, ten einde zich het noodzakelijke te verschaffen.*

Van de onderdanen echter moet *ieder* zowel om wille van het onberekenbaar grote nut dat er in orde gelegen is, als om de nooit genoeg te prijzen voortdurende beoefening der nederigheid, *niet alleen* den Overste in alles, wat tot het Instituut der Sociëteit behoort, steeds gehoorzamen; *maar* zij moeten in hem Christus erkennen, als ware Hij Zelf aanwezig, en zoveel als passend is, eerbiedigen.

7. Omdat wij bovendien door ervaring hebben vastgesteld, dat een leven, dat van alle besmetting met hebzucht zover mogelijk verwijderd is en zo nauw mogelijk gelijkt op de armoede van het Evangelie, vreugdevoller, zuiverder en voor de stichting van den naaste vruchtbaarder is; en omdat wij weten, dat onze Heer Jezus Christus Zijn dienaren, die alleen het Rijk Gods zoeken, het voor onderhoud en kleding noodzakelijke zal verschaffen, moeten allen afzonderlijk en allen gezamenlijk eeuwige armoede beloven *in deze zin*, dat niet alleen niet persoonlijk, doch ook niet gemeenschappelijk *de Professen of één hunner Huizen of kerken* enig burgerlijk recht kunnen verwerven op enige opbrengsten, inkomsten *of bezittingen*, evenmin als op *het behouden* van enige vaste goederen, (*behalve dat wat nodig zal zijn voor eigen gebruik en behuizing*); *zij zullen voor hun noodzakelijk levensgebruik* tevreden moeten zijn *met wat hun uit liefde wordt gegeven.*

8. *Maar omdat de Huizen, die God zal schenken, bestemd zullen moeten worden voor het werk in Zijn wijngaard en niet om er de scholastieke studiën te volbrengen, en wijl het ons voorkomt, dat het anderszins zeer nuttig zal zijn, dat uit echt vrome en voor de studie geschikte knapen, werklieden voor diezelfde wijngaard Gods*

worden gevormd, die voor de Sociëteit, ook voor de Societas professa, de betekenis van een soort seminarie zullen hebben —, zal de Societas professa ten bate der studiën Colleges *voor Studenten* kunnen bezitten, *overal waar mensen zich uit godsvrucht gedrongen zullen voelen die te bouwen en van inkomsten te voorzien; en wij verzoeken nederig, dat deze Colleges, zodra zij gebouwd en gefundeerd zullen zijn (echter niet uit goederen waarvan de toewijzing aan de Apostolische Stoel behoort), van nu af onder bescherming van het Apostolisch Gezag opgericht of als opgericht beschouwd mogen worden; deze Colleges* kunnen inkomsten, vermogen of bezittingen hebben, te besteden voor het gebruik en de behoeften der Studenten; terwijl het algehele bestuur of beheer over genoemde Colleges en genoemde Studenten aan den Overste *of* de Sociëteit voorbehouden blijft in zake keuze van *Rectoren* of Bestuurders en van Studenten, in zake hun toelating en wegzending, *opname of uitsluiting,* in zake de regeling der statuten, in zake de wetenschappelijke vorming en ontwikkeling der Studenten, de stichting en verbetering van hun gedrag, in zake de wijze, waarop voor hun onderhoud, kleding *en andere behoeften* zal worden gezorgd, ten slotte in zake alle mogelijke kwesties van leiding, bestuur en verzorging; *zodat* noch de Studenten voormelde goederen voor iets anders mogen gebruiken, noch de Societas *professa* ze voor haar eigen gebruik kan aanwenden, doch daarmee uitsluitend in de behoeften der Studenten voorzien.

8. Toch kunnen *zij in de Universiteitssteden een of* meerdere Colleges hebben *voorzien van* inkomsten, vermogen of bezittingen, te besteden voor het gebruik en de behoeften der Studenten; terwijl het algehele bestuur of beheer over genoemde Colleges en genoemde Studenten aan den Overste *en* de Sociëteit voorbehouden blijft in zake keuze van *Bestuurder* of Bestuurders en van Studenten, in zake hun toelating en wegzending, in zake de regeling der statuten, in zake de wetenschappelijke vorming en ontwikkeling der Studenten, de stichting en verbetering van hun gedrag, in zake de wijze, waarop voor hun onderhoud en kleding zal worden gezorgd, ten slotte in zake alle mogelijke kwesties van leiding, bestuur en verzorging; *met dien verstande evenwel,* dat noch de Studenten voormelde goederen voor iets anders gebruiken mogen, noch de Sociëteit ze voor haar eigen gebruik kan aanwenden, doch daarmee uitsluitend in de behoeften der Studenten voorzien.

Deze *Studenten* echter zullen *wat aanleg en karakter betreft zodanig moeten zijn, dat men met recht mag hopen, dat zij na voltooiing der studiën geschikt zullen zijn voor de bedieningen der Sociëteit, en dat zij ten laatste aldus* na gebleken geeste-

Deze zullen echter na gebleken geestelijke en wetenschappelijke vorderingen, en na voldoende beproefd te zijn, in onze Sociëteit aangenomen kunnen worden.

lijke en wetenschappelijke vorderingen en na voldoende beproefd te zijn, in onze Sociëteit aangenomen kunnen worden.

De Gezellen, *die de hogere wijdingen hebben ontvangen, zijn, ook al hebben ze geen kerkelijke beneficies of inkomsten,* toch allen zonder uitzondering verplicht persoonlijk en *afzonderlijk* en niet gemeenschappelijk, het breviergebed volgens de ritus der Kerk te bidden.

Alle Gezellen nu, *omdat zij priester moeten zijn,* zijn verplicht het breviergebed volgens de *gewone* ritus der Kerk te bidden, *maar* persoonlijk en niet gemeenschappelijk *of in koor; en in zake levensonderhoud, kleding en andere uitwendige dingen moeten zij het gewone en goedgekeurde gebruik van waardige priesters volgen, zodat wat overeenkomstig ieders behoefte of verlangen naar geestelijke vooruitgang aan deze maatstaf onttrokken wordt, aan God uit persoonlijke ijver en niet uit verplichting worde aangeboden als een redelijke dienst van het lichaam, naargelang het dienstig zal zijn.*

9. Dit is, wat wij onder goedkeuring van onzen voornoemden Heer Paulus en de Apostolische Stoel over onze levensopzet in een soort levensbeeld hebben kunnen uiteenzetten. Dit hebben wij thans gedaan om *met dit geschrift* in het kort inlichtingen te verschaffen zowel aan hen, die ons over ons Instituut ondervragen, alsook aan hen, die ons volgen zullen, indien wij ooit, als het God belieft, navolgers op deze levensweg zullen hebben.

9. Dit is, wat wij onder goedkeuring van onzen voornoemden Heer Paulus en de Apostolische Stoel over onze levensopzet in een soort levensbeeld hebben kunnen uiteenzetten. Dit hebben wij thans gedaan, om in het kort inlichtingen te verschaffen zowel aan hen, die ons over ons Instituut ondervragen, alsook aan hen, die ons volgen zullen, indien wij ooit, als het God belieft, navolgers op deze levensweg zullen hebben.

Omdat wij echter door ervaring hebben geleerd, dat deze (levensweg) vele en grote moeilijkheden met zich meebrengt, hebben wij het nuttig geoordeeld ook nog vast te leggen, dat niemand *in deze Sociëteit worde opgenomen,* tenzij hij lang en zeer zorgvuldig is beproefd *en dat hij pas, wanneer gebleken is, dat hij voorzichtig in Christus is en of door wetenschap of door zuiverheid van christelijk leven uitblinkt, eindelijk* toegelaten worde tot *de* krijgsdienst van Je-

Omdat wij echter door ervaring hebben geleerd, dat deze (levensweg) vele en grote moeilijkheden met zich meebrengt, hebben wij het nuttig geoordeeld ook nog vast te leggen, dat niemand *tot het afleggen der professie in deze Sociëteit worde toegelaten, tenzij door langdurige en zeer zorgvuldige beproevingen (zoals in de Constituties verklaard zal worden) zijn leven en leer zijn getoetst; omdat dit Instituut werkelijk mannen eist, die volkomen nederig en*

zus Christus; die Zich moge gewaardigen ons schamel begin te begunstigen tot glorie van God den Vader, aan wien alleen steeds eer en roem zij in eeuwigheid. Amen.

voorzichtig in Christus zijn en die uitblinken in zuiverheid van christelijk leven en in wetenschap. Ja zelfs ook zij, die als Coadjutoren hetzij voor het geestelijke, hetzij voor het stoffelijke werk, en zij die als Studenten zullen worden aangenomen, — welke beide groepen, na voldoende beproefd te zijn en na afloop van de in de Constituties vastgestelde tijd, hun geloften tot grotere toewijding en grotere verdiensten moeten afleggen, wel geen plechtige (behalve enkelen, die met goedvinden van den Algemenen Overste, om hun toewijding en persoonlijke hoedanigheid, deze drie geloften in plechtige vorm zullen mogen afleggen), maar waardoor zij toch gebonden zullen zijn, zolang de Algemene Overste oordeelt dat zij in de Sociëteit behouden moeten worden, (waarover in de Constituties een uitvoerige verklaring gegeven zal worden) — mogen niet, tenzij na zorgvuldige beproeving *en na gebleken geschiktheid voor hetzelfde doel der Sociëteit*, toegelaten worden tot *deze* krijgsdienst van Jezus Christus, die Zich gewaardigen moge ons schamel begin te begunstigen tot glorie van God den Vader, aan wien alleen steeds eer en roem zij in eeuwigheid. Amen.

3. BRIEF IN OPDRACHT VAN SINT IGNATIUS AAN PATER ANDREAS DE OVIEDO OVER DE BEOEFENING DER GEHOORZAAMHEID. 27 MAART 1548

Pater Andreas de Oviedo werd in 1541 door Ignatius in de Sociëteit opgenomen en in 1547 op voorstel en met goedkeuring van den Ordestichter tot rector van het college van Gandia gekozen[1]). Als rector toonde hij zich openlijk voorstander van een „strengere" ascetische richting. Hij zelf bracht de nachten in gebed door, verlangde meer dan eens per dag de H.Mis te mogen lezen en wilde zich met pater Onfroy gedurende zeven jaar ergens in de eenzaamheid verbergen[2]). Vooral met het oog op de vorming der jongere ordeleden en de leiding, die pater de Oviedo aan den Hertog van Gandia, Franciscus Borgias, gaf, zag Ignatius in dergelijke opvattingen en praktijken een ernstig gevaar voor zijn Stichting. Hij wil hem matigen, en schrijft een brief, waarin hij hem met klem op de jezuïetische deugd van gehoorzaamheid wijst.

Pater de Oviedo bezat vele voortreffelijke eigenschappen en Ignatius was daarvan overtuigd. Aan ongehoorzaamheid heeft hij zich nooit schuldig gemaakt. In 1549 legt hij te Gandia de plechtige professie af, in 1552 benoemt Ignatius hem tot rector van het college te Napels, in 1554 ontvangt hij de bisschopswijding en vertrekt in 1556 met den patriarch Nuñes Barreto en tien andere missionarissen naar Aethiopië. In 1562 volgt hij pater Nuñes Barreto als patriarch op. Na heldhaftig de zwaarste ontberingen verduurd en moeilijkheden getrotseerd te hebben sterft hij 15 jaar later in ballingschap. Het proces van zijn zaligverklaring is ingeleid.

Uit de vele documenten, die Ignatius ons over de gehoorzaamheid heeft nagelaten, kiezen wij deze tekst, vooreerst omdat hij in de wezenlijke punten en soms woordelijk met de bekende vijf jaar later geschreven Portugese gehoorzaamheidsbrief overeenstemt[3]). Hieruit blijkt, dat wij ons in de kern der ignatiaanse gehoorzaamheidsopvatting verdiepen en Ignatius' idee zich in de loop der jaren niet gewijzigd heeft. Vervolgens omdat wij deze brief de meest volledige verhandeling over de ignatiaanse gehoorzaamheid kunnen noemen. Ignatius spreekt hierin over de noodzakelijkheid der gehoorzaamheid (*n. 4-6, 19, 27*), het object van de gelofte en de deugd van gehoorzaamheid (*n. 31*), de graden der gehoorzaamheid, waarbij hij de natuur, redelijkheid en noodzakelijkheid van de gehoorzaamheid van het verstand uitvoerig behandelt (*n. 12, 15, 16, 19—27*), de blinde gehoorzaamheid (*n. 17—18*), de gesteltenis van geest en hart, die de ware gehoorzaamheid verlangt (*n. 9, 11, 30—34*), het „sacramentele" karakter der gehoorzaamheid (*n. 13—14, 23*), de volmaaktheid der gehoorzaamheid (*n. 12, 28*), de gehoorzaamheid als de deugd, waarin vooral de Jezuïet moet uitmunten (*n. 7, 29*).

De brief is in opdracht van Ignatius door Polanco geschreven. Als de tekst hier en daar vreemd aandoet, is dit niet aan ons te wijten, maar aan den secretaris van Ignatius, wiens Spaans in deze brief allerminst „klassiek" genoemd kan worden. Het telkens terugkerende „Vuestra Reverentia" vertalen wij door „U". De indeling namen wij over uit de uitgave der Monumenta. (*Epist. II, pp. 54—65*).

MIJN DIERBAARSTE PATER IN JESU CHRISTO

1. Omdat door andere brieven reeds geantwoord is op die punten in uw correspondentie, die een antwoord nodig hadden, heeft deze brief een bijzondere bestemming. Ik kom u over enige dingen spreken, die onze Vader mij speciaal heeft opgedragen. Zijn Paterniteit gaf mij de voornaamste punten aan, die ik schrijven moest; en daarom zult u wat hier volgt niet beschouwen als kwam het van mij, maar als van zijn Paterniteit.

2. Wat betreft de geestelijke oefeningen en de studiën der studenten, die bij u verblijven, zal op het ogenblik niets in het bijzonder meegedeeld worden. Want onze Vader heeft reeds gezien, wat op de verschillende plaatsen, waar leden van de Sociëteit studeren, gebruik is, namelijk (afgezien van wat u schrijft over de uwen) wat te Valencia en Coïmbra, en te Leuven, Padua en Bologna onderhouden wordt. En op het ogenblik wordt deze aangelegenheid aan God onzen Heer aanbevolen; en ik denk, dat binnenkort met Zijn hulp de Constituties vastgesteld zullen zijn, die overal in de colleges der Sociëteit onderhouden moeten worden, zowel wat het volharden en het toenemen in geest en in deugden betreft, als de vooruitgang in de studie en in het overige wat daarmee samenhangt.

3. Mij is ook opgedragen u te schrijven, dat u zich geregeld in verbinding moet stellen met pater licentiaat Araoz. Want de Sociëteit groeit, zoals u ziet, door de goddelijke barmhartigheid, en wij hopen, dat zij door diezelfde genade dagelijks meer zal groeien. Moge de goddelijke en opperste Goedheid geven, dat zij niet alleen in aantal en tijdelijke dingen toeneemt, maar veel meer in geest en in alle deugden, waardoor de goddelijke Majesteit in allen gediend en verheerlijkt wordt [4]).

4. Daar de Sociëteit, zoals gezegd, zich uitbreidt, vermenigvuldigen zich noodzakelijk de zorgen; en daar één man niet op zoveel dingen tegelijk acht kan geven, moeten die zorgen noodzakelijk verdeeld worden, om zo te bereiken, dat de leiding en het bestuur der afzonderlijke personen op meer bevredigende wijze behartigd kan worden, en de last, die op iemands schouders rust, te dragen en bijgevolg ook op den duur te torsen is. En omdat om verwarring te vermijden in iedere veelheid orde noodzakelijk is, en er om die reden veel bijzondere oversten aangesteld moeten worden, is het nodig dat er onder hen door middel van voorrang en ondergeschiktheid ordening zij, opdat door het rangonderscheid de eenheid onder allen gehandhaafd blijve, en daarmee het bestaan en het goede bestuur der Sociëteit.

5. En bijna alle schepselen leren ons, dat het zo gebeuren moet, en dat het zo met de leiding der goddelijke voorzienigheid overeenstemt. Want wij zien in alle stoffelijke dingen die zich bewegen, dat de lagere bewegingen tot hogere worden teruggebracht, en de hogere, volgens een vastgestelde orde, tot een opperste. Eveneens zien wij bij de engelen de heilige onderdanigheid van de ene hiërarchie aan de andere, en van de ene orde aan de andere, daar de goddelijke voorzienigheid de laagste dingen tot de middelste en de middelste tot de hoogste terugbrengt, en zo tot hun einddoel leidt, terwijl zij door de band van die ondergeschiktheid onder elkaar de eenheid bewaren.

6. Hetzelfde leren ons in het Oude Verbond de wereldse rangen van tribunen,

centurionen, vijftigmannen, tienmannen, onder één hoofd, dat het hoogste gezag droeg [5]); hetzelfde de staten zoals zij thans zijn ingericht, alle goed geordend; hetzelfde leert de kerkelijke hiërarchie en de ondergeschiktheid van prelaten onder één Opperpriester. En wij zien dat het welzijn en goed bestuur en ook het tegenovergestelde (waar dat mocht voorkomen) voor een groot deel gelegen is in die ondergeschiktheid, naargelang zij goed of slecht onderhouden wordt.

7. Met het oog op dit alles verlangt onze Vader dringend in onzen Heer, dat in de Sociëteit de passende ondergeschiktheid van den enen overste aan den anderen onderhouden worde, en dat alle bijzondere personen in alles hun toevlucht nemen tot hun bijzondere oversten en aan hen gehoorzaamheid bewijzen, en de bijzondere oversten aan den provinciaal, zoals ook de provinciaal moet doen tegenover den generaal, en de generaal tegenover dengene, dien God hem tot Overste gegeven heeft. En zo dringt hij er bij u in den Heer op aan om in alles uw toevlucht te nemen tot den licentiaat Araoz en hem te gehoorzamen als aan Jezus Christus, daar hij immers Zijn plaats bekleedt. In geval pater licentiaat in een of andere zaak mocht twijfelen, zal hij onzen vader Magister Ignatius schrijven, en allen zullen elkander helpen in onzen Heer; en wat het schrijven betreft, u zult dat doen zo dikwijls en op die manier, als hij u zal opleggen.

8. Wat de verlangde afzondering en eenzaamheid van zeven jaar betreft, daar dit een lastige aangelegenheid is en als voorbeeld voor de handelwijze der Sociëteit gevaarlijk, schijnt het onzen vader Magister Ignatius toe, dat hier nog meer omzichtigheid geboden wordt.

9. Wat uw grote aandrang betreft in het vragen om die vergunning, heb ik begrepen, dat onze Vader die voor weinig noodzakelijk houdt. Immers als zijn Paterniteit zou inzien, dat de zaak tot grotere dienst en glorie van God zou strekken, zou hij er zonder veel moeite op ingaan: zo niet, dan zou noch dat vragen, noch zelfs een heftiger aandringen bij hem iets uithalen. En in het algemeen gesproken, ik heb hem meermalen horen zeggen, dat het voor een onderhorige genoeg moet zijn zijn redenen bloot te leggen en zijn hart te openen voor den overste, zonder zich veel moeite te geven om hem te trekken naar wat hij zelf denkt of verlangt. Want dit pleegt bij velen een teken te zijn, dat de eigen wil en het eigen oordeel nog leven; ja zelfs, dat men zich een regel stelt, waarop die van den overste zich moet richten, en waartoe men hem tracht over te halen.

10. Hij zei ook nog, dat hij nooit gelezen had, dat Sint Franciscus of een ander der heilige Vaders aan een van hun kloosterlingen de toestemming gegeven had om naar de woestijn te gaan, voordat zij hun professie hadden afgelegd en vóór men hen goed had leren kennen. Maar bij u wordt dit alles goed gemaakt door de ijver en onverschilligheid, die u aan den dag legt om datgene aan te nemen, wat de heilige gehoorzaamheid beslissen zal. Want zij is een allervast anker om de ziel te bevestigen en te beveiligen.

11. Wie zich echter over een dergelijke onverschilligheid zou willen onderzoeken — en hierbij denk ik aan uw geval — zou dit kunnen doen door in tegenwoordigheid van God onzen Heer zich af te vragen: ten eerste, of hij bereid is die eenzaamheid op te zoeken of van zijn voornemen af te zien, wat de zaak zelf betreft; ten tweede, of hij van zins is zich tevreden te stellen en troost te vinden in het niet of wel opzoeken van zulk een eenzaamheid; ten derde, of hij zal inzien, dat het passender is er zich niet of wel heen te begeven, naargelang het een

of het ander door den overste bevolen zal zijn. En wie zich zo gestemd zou voelen, zou kunnen zeggen, dat hij onverschillig is, zoals de ware gehoorzaamheid dat vordert [6]).

12. En het is zeker, dat als de gehoorzaamheid een brandoffer is, waarin de mens zich geheel en al, zonder zich iets voor te behouden, in het vuur der goddelijke liefde wegschenkt aan zijn Schepper en Heer, en een volmaakte overgave van zichzelf, waardoor hij afstand doet van alles wat hij is en heeft, zichzelf in Gods handen leggend door Zijn dienaar; ik zeg, als dit zo is, is het zeker, dat de gehoorzaamheid in de ordening der menselijke daden niet alleen de uitvoering omvat om iets te volbrengen, maar ook de wil om daarin toe te stemmen, en het oordeel om dat te denken, wat de heilige gehoorzaamheid hem oplegt, in zover het oordeel door de kracht van de wil zich kan laten buigen.

13. Voor een dergelijke gehoorzaamheid echter moet men die opvatting over den overste ver van zich wegwerpen, die hem beschouwt in zoverre hij een mens is onderworpen aan dwalingen en ellende. Veel meer moet men in hem Dengene beschouwen, die de oneindige wijsheid en goedheid is, aan wiens goddelijke voorzienigheid de gehoorzame zich onderwerpt en door wien hij zich door middel van Zijn dienaren laat leiden, in de hoop zich geheel en al gelijkvormig te maken aan Zijn allerheiligste wil, eerste en algemene regel van alle rechtschapenheid en rechtvaardigheid, wanneer hij zich uit liefde tot Hem aan de wil van den overste onderwerpt, aan wien hij zich in Zijn plaats als aan een tweede, meer onmiddellijke en gemakkelijker te kennen regel onderwerpt. Daarbij moet hij er zich van overtuigen, dat in zoverre de overste iets zal bevelen, dit met de goddelijke wil zal overeenkomen, of liever daarmee één en hetzelfde zal zijn. Want Christus onze Heer zegt in het evangelie: „Wie u hoort, hoort Mij; wie u versmaadt, versmaadt Mij" [7]). En in dezelfde geest aan de Ephesiërs schrijvend, zich richtend tot personen die onder menselijk gezag moesten gehoorzamen, zegt Sint Paulus: „Slaven, weest aan uw aardse meesters met vrees en siddering onderdanig: in de eenvoud uws harten, zoals aan Christus; niet uit ogendienarij, als zij die mensen willen behagen, maar als slaven van Christus, die van harte de wil van God volbrengen, en die met goede wil hun dienst verrichten, als dienden zij den Heer en niet de mensen"[8]). En eveneens aan de Colossenzen: „Al wat ge doet, doet het van harte zoals voor God en niet voor de mensen; dient Christus" [9]).

14. Als dit nu de waarheid is omtrent de wereldse onderdanigheid, dat men de wil van God volbrengt in die van den overste, en dat men aan Christus gehoorzaamt door aan den overste te gehoorzamen, wat moeten wij dan denken over het volbrengen van de wil der geestelijke oversten, over wie dezelfde Sint Paulus zegt: „Gehoorzaamt uw oversten en weest hun onderdanig"[10]). Met hoeveel te meer reden moeten wij hun wil als die van Christus onzen Heer beschouwen? Wie dus naar den overste zal zien, in zover hij overste is, als naar Christus, zal hem ook zijn wil en oordeel gemakkelijk onderwerpen, door deze geheel in overeenstemming te brengen met die regel, die hij voor zijn handelingen genomen heeft, verwachtende, dat de goddelijke voorzienigheid hem daardoor zal leiden en niet in gebreke zal blijven die regel aan de hare gelijkvormig te maken.

15. Zich in de uitvoering alleen aan deze regel gelijkvormig maken is de laagste graad van gehoorzaamheid; zich gelijkvormig maken met de wil, door die van zijn overste tot de zijne te maken, is volmaakter; zich gelijkvormig maken, be-

halve door de uitvoering en de wil, door hetzelfde te denken, is volmaakte gehoorzaamheid, nl. die welke het oordeel aan den overste onderwerpt, in zover de wil het verstand kan buigen.

16. En ik zeg dit om deze reden: ofschoon het verstand niet de vrijheid heeft, die de wil bezit, en het spontaan en niet vrij zijn instemming geeft aan de dingen, die het als waar inziet, kan het zich toch in veel gevallen, waarin het door de klaarblijkelijkheid niet gedwongen wordt, naar de ene of naar de andere kant buigen, door meer op de redenen van de ene dan van de andere kant te letten. In dergelijke gevallen moet ieder die gehoorzamen wil zich er toe zetten om dat te denken wat zijn overste denkt, redenen zoekend ten gunste van de kant, waartoe hij hem geneigd ziet en niet naar de andere.

17. Er is ook nog een andere manier om het verstand te onderwerpen aan de gehoorzaamheid, veiliger en gemakkelijker en door de heilige Vaders beoefend, om namelijk te veronderstellen (zoals gebeurt bij dingen die op het geloof betrekking hebben, om een voorbeeld te geven), dat alles wat de overste beveelt een bevel van God is en Zijn allerheiligste wil; en zo blindelings, zonder enig onderzoek, met de drang en de bereidvaardigheid van de wil, die begerig is te gehoorzamen, tot de uitvoering van het bevolene over te gaan. Zo moet men geloven, dat Abraham gehandeld heeft, toen hem in gehoorzaamheid bevolen werd zijn zoon Isaak te slachtofferen[11]). Zo ook in het Nieuwe Testament enigen van die heilige Vaders, waarover Cassianus spreekt, zoals de abt Johannes, die er niet op lette of dat wat bevolen was, nuttig was of nutteloos, bijv. toen hij een dor stuk hout een jaar lang met zoveel naarstigheid besproeide[12]); noch of het mogelijk of onmogelijk was, toen hij met zoveel inspanning een rotsblok trachtte te verwrikken, zoals men hem bevolen had, dat zelfs veel mensen niet hadden kunnen verplaatsen[13]).

18. En om zulk een manier van gehoorzaamheid te bevestigen zien we, dat God onze Heer soms met wonderen tussenbeide kwam, zoals in het geval van Maurus, den leerling van Sint Benedictus, die op bevel van zijn overste het meer inliep en niet zonk[14]); en van een ander, wien gelast was een leeuwin te vangen, haar vastgreep en bij zijn overste bracht[15]); en andere dergelijke gevallen die gij kent. Wat ik wilde zeggen, deze manier om het eigen oordeel te onderwerpen in de veronderstelling, dat wat bevolen wordt, heilig is en overeenkomt met de goddelijke wil, zonder verder te onderzoeken, wordt door de heiligen beoefend en moet door ieder worden nagevolgd, die volmaakt gehoorzamen wil in alle dingen, waarin men niet duidelijk iets zondigs onderscheidt.

19. Mocht God toch geven dat deze gehoorzaamheid van het verstand meer begrepen en beoefend werd. Want zij is zeker voor wien in de religieuze staat leeft, buitengewoon nuttig, zelfs noodzakelijk, en zeer aangenaam aan God onzen Heer. Ik zeg noodzakelijk, want zoals het bij de hemellichamen noodzakelijk is, dat het lagere om beweging en invloed te ontvangen zich aan het hogere onderwerpt en zich daaraan ondergeschikt maakt volgens de passende orde van het ene lichaam aan het andere; zo is het voor de beweging van het ene redelijke schepsel door het andere (wat door de gehoorzaamheid gebeurt) noodzakelijk, dat het schepsel dat bewogen wordt zich onderwerpt en ondergeschikt maakt om de invloed en de kracht te ontvangen van het schepsel dat beweegt. En die onderworpenheid en ondergeschiktheid zijn onbestaanbaar zonder overeenstemming van het verstand en de wil van het lagere met het hogere.

20. Als wij nu het doel der gehoorzaamheid beschouwen, zoals onze wil, zo kan ook het oordeel dwalen in hetgeen passend en nuttig voor ons is. En daarom, zoals men om niet te falen zijn wil in overeenstemming moet brengen met de wil van den overste, zo moet men ook zijn verstand om niet te falen aan het inzicht van den overste gelijkvormig maken. „Steunt niet op uw eigen voorzichtigheid"[16]), (zegt de Schrift).
21. En in geestelijke dingen en voor geestelijke personen is deze raad daarom nog noodzakelijker, omdat er voor het geestelijk leven groot gevaar bestaat, als men zonder de teugel van raad en overleg daarlangs voortsnelt. Daarom zegt Cassianus in de verhandeling van den abt Mozes: „Er is geen gebrek, waardoor de duivel een religieus zo snel meesleept en ten dood voert, als door hem te overreden, om met verwaarlozing van de raad der oversten, op eigen oordeel en beslissing te vertrouwen"[17]).
22. En daarom zegt men zelfs in menselijke dingen gewoonlijk, en zo is het gevoelen van wijze mannen, dat het ware voorzichtigheid is niet op eigen voorzichtigheid te vertrouwen, en in het bijzonder in eigen aangelegenheden (waarin de mensen om reden van hun hartstocht gewoonlijk geen goede rechters zijn).
23. Als de mens dus in eigen aangelegenheden liever het gevoelen van een ander (ook al is hij geen overste) volgen moet dan zijn eigen mening, hoeveel te meer moet hij dan het gevoelen van zijn overste volgen, dien hij in plaats van God gekozen heeft om hem te besturen, als tolk van Gods wil.
24. Als er geen gehoorzaamheid van oordeel is, is het van de andere kant onmogelijk, dat de gehoorzaamheid van de wil en de uitvoering zodanig zijn als het behoort. Want de begerende krachten in onze ziel volgen, zoals de rede en de ondervinding het leren, de waarnemende. Daarom zou het met de natuur in strijd zijn om met een wil, die tegen het eigen oordeel in opstand is, te gehoorzamen. En al zou iemand gedurende enige tijd gehoorzamen — om deze algemene overtuiging, dat het nodig is te gehoorzamen ook als het gegeven bevel niet goed is —, kan dit op zijn minst niet van lange duur zijn, en zo gaat de volharding verloren. Zo niet, dan gaan op zijn minst de liefde en opgewektheid verloren, waarin de volmaaktheid van deze deugd bestaat. Want iemand, die tegen zijn gevoelen moet strijden, kan, zolang deze opstandigheid voortduurt, niet met toewijding en blijheid gehoorzamen. Verloren gaan de stiptheid en de ijver; want ijverig en stipt kan men niet gehoorzamen als men niet ten volle met het bevolene instemt, maar twijfelt of dit goed of niet goed is. Verloren gaat de zo hoog geprezen eenvoud der blinde gehoorzaamheid door zich af te vragen of er goed of slecht bevolen wordt, en door den overste wellicht te veroordelen, omdat hij iets beveelt dat tegenstaat. Verloren gaat de nederigheid, omdat men zich van de ene kant onderwerpt, en van de andere kant zich boven den overste stelt. Verloren gaat de sterkte in moeilijke gevallen; en om kort te gaan, alle volmaaktheden van deze deugd.
25. Integendeel, onderwerpt zich het oordeel niet, dan ontstaan bij het gehoorzamen ontevredenheid, verdriet, traagheid, teleurstelling, gemor, verontschuldigingen en andere grote onvolmaaktheden en hinderpalen, die de gehoorzaamheid waarde en verdienste ontnemen. Daarom zegt Sint Bernardus over hen, die klagen over de bevelen van hun overste, welke hun niet aanstaan, met recht het volgende: „Begint gij dit met moeite te verdragen, uw overste te bedillen, in-

wendig te morren, al volbrengt ge ook uitwendig wat geboden wordt, dan is dit geen deugd van lijdzaamheid, maar een bemanteling der boosheid"[18]).

26. Als dus op de vrede en de rust van hem die gehoorzaamt gelet moet worden, deze zullen zeker niet door hem gesmaakt worden, die in zijn ziel de oorzaak van onrust en verwarring heeft, het eigen oordeel namelijk in opstand tegen het gebod der gehoorzaamheid.

27. Bovendien is zeker, dat wanneer de band der gehoorzaamheid van verstand en wil niet onaangetast blijft, de eenheid en eensgezindheid onvermijdelijk te gronde zullen gaan. Met deze eenheid en eensgezindheid staat of valt iedere gemeenschap, ze ontstaan door de ondergeschiktheid van den een aan den ander en ze worden door de band der gehoorzaamheid bevestigd. Daarom vermaant Sint Paulus zo dringend, „dat allen hetzelfde denken en zeggen"[19]), opdat ze door de eensgezindheid in oordeel en wil behouden blijven. Immers als het gevoelen van het hoofd en de ledematen één moet zijn, is het gemakkelijk in te zien, wat redelijk is: óf dat het hoofd zich richt naar de ledematen óf dat de ledematen zich richten naar het hoofd. Uit het gezegde blijkt duidelijk, hoe noodzakelijk de gehoorzaamheid van het verstand is.

28. Wie echter beseffen wil, hoe volmaakt de gehoorzaamheid in zichzelf is en hoe aangenaam aan God, moet haar beschouwen als de opdracht van het hoogste en edelste vermogen, dat de mens bezit, en naar deze opdracht haar waarde afmeten. Door die opdracht schenkt de gehele mens zich zonder enig voorbehoud als een levende en aangename offerande aan de goddelijke Majesteit weg. Ook blijkt de waarde der gehoorzaamheid uit de strijd, die men tegen zichzelf aanbindt door weerstand te bieden aan de neiging, die alle mensen van nature eigen is, nl. om het eigen oordeel te volgen, en uit de moeiten, die men zich uit liefde tot God getroost, om hierin te overwinnen. Omdat die waarde zo hoog is, moet de gehoorzaamheid, ofschoon zij eigenlijk slechts een vervolmaking van de wil is (die zij bereidvaardig maakt om de wil van den overste te volbrengen), zich ook uitstrekken tot het oordeel, zoals reeds gezegd is, door het te buigen naar het gevoelen van den overste, voor zover het zich onder drang van de wil buigen laat. Zo komt men door de inspanning van alle zielekrachten, van de wil en van het verstand, tot een stipte en volmaakte uitvoering van het bevolene.

29. Om de boven genoemde opdracht van onzen Vader ben ik in het spreken over deze heilige deugd zo uitvoerig geweest en heb ik er meer over gezegd, dan ik uit mijzelf zou gedaan hebben. Ofschoon onze Vader deze deugd in alle religieuze orden noodzakelijk acht, houdt hij haar voor bijzonder noodzakelijk in deze Sociëteit. Hij verlangt in onzen Heer, dat allen, die tot de Sociëteit behoren, in haar uitmunten. Want noch in strengheid van kleding, vasten of andere verstervingen evenaren wij in onze gewone levenswijze de levenswijze van vele anderen. Maar in deze gehoorzaamheid en ware verloochening van wil en oordeel verlangt hij vurig in onzen Heer, dat we allen daarin ernstig vooruitgaan en uitmunten.

30. Over al deze dingen schrijf ik u ook vrijmoedig om de genoemde opdracht van onzen Vader, die het mij beveelt. Hierbij vertrouw ik vast op de toewijding, die gij voor de gehoorzaamheid aan den dag legt. En omdat men aan een mens gehoorzaamheid bewijst als aan God en niet als aan een mens, voelt iemand die gehoorzaamt zich verplicht om zich af te vragen, wat volgens zijn mening in

onzen Heer strekt tot Zijn lof en eer. Zoals onze Vader in het begin op de gesteltenis wees, waarin iemand die gehoorzamen wil, zich bevinden moet ten opzichte van de dingen, die hij aan God door Zijn dienaar opdraagt, de wil namelijk, het verstand en de uitvoering, zo zegt hij daarom nu iets over de gevallen, waarin een dergelijke gehoorzaamheid beoefend wordt. Zijn bedoeling daarbij is, dat de gehoorzame zich voor God afvrage, hoe hij omtrent die punten gestemd is, God biddende om de passende gesteltenis (als hij zich daarin niet bevinden zou).

31. Ten eerste. Aan hem, dien men als overste heeft, te gehoorzamen in alle dingen, die zijn instituut betreffen kunnen, dit is noodzaak voor iederen religieus. In alle dingen te gehoorzamen (hoe moeilijk en tegenstrijdig met de eigen wil ze ook mogen zijn, mits men hierin geen zonde ziet), dit is volmaaktheid. Daarom onderzoeke men zich, of men enkel bereid is voor datgene wat voldoende is, of voor het volmaakte, of men de wil van den overste in sommige of in alle dingen tot regel wil nemen.

32. Ten tweede. Gesteld dat iemand bereid is tot het volmaaktere in het algemeen en dat hem nu iets in de geest komt, dat hem nuttig voorkomt voor de dienst van God — terwijl het niet iets betreft, dat noodzakelijk is ter zaligheid noch iets waartoe men verplicht is —, en dat hij daarnaar met heel zijn hart verlangt, dan onderzoeke hij zichzelf in het bijzonder, of hij bereid is dat te laten rusten, als zijn overste meent, dat men daarvan moet afzien, en of hij bereid is zijn wil en oordeel daarheen te buigen, waartoe zijn overste zich geneigd toont.

33. Ten derde. Veronderstellen we, dat iemand iets uit gehoorzaamheid opgelegd krijgt en dat hij twijfelt, of hij gehoorzamen moet, terwijl hij niet met zekerheid vaststellen kan, dat het een doodzonde of dagelijkse zonde is, maar daarover voortdurend in twijfel blijft. In dit geval moet hij zich ook onderzoeken, of hij bereid is zich aan de zijde der gehoorzaamheid te scharen. Hij moet dit doen in vertrouwen, dat God, aan wien men in Zijn dienaar gehoorzaamt, den overste meer licht en omzichtigheid zal geven om de goddelijke wil te kennen en zich daaraan gelijkvormig te maken.

34. Ten vierde. Nu eens geeft de overste een bevel met de bedoeling om iets op te leggen, dan weer zonder die bedoeling. Hij uit duidelijk zijn verlangen of geeft een teken op zulk een wijze, dat de onderdaan het begrijpt. Daarom onderzoeke men zich, of men enkel bereid is op de eerste wijze te gehoorzamen, die noodzakelijk is, of ook op de tweede, waarin de volmaaktheid der gehoorzaamheid bestaat.

35. Het zou onzen Vader in den Heer verheugen, als u zich over deze punten zoudt willen onderzoeken, nl. aangaande de gehoorzaamheid tegenover pater Araoz of tegenover ieder ander, dien God u tot overste zou geven. Zoals ook degenen zich moeten onderzoeken, die aan u gehoorzaamheid verschuldigd zijn, omtrent de gehoorzaamheid tegenover u.

4. BRIEF VAN SINT IGNATIUS AAN KEIZER CLAUDIUS VAN ABESSINIË OVER HET PRIMAAT VAN DEN PAUS VAN ROME 16 FEBRUARI 1555

Gedurende zijn generalaat hield de verwerkelijking van een groots opgezet plan Ignatius' aandacht voortdurend gespannen: de missionering van Aethiopië.
Op de achtergrond der gebeurtenissen, die hiermee verband houden, staat de legendarische figuur van den Priester Joannes. Het oudste gegeven, dat wij over hem bezitten, lezen wij in de Kroniek van Otto von Freisingen uit de eerste helft der 12e eeuw [1]); daarna weeft zich om zijn persoon een vrij omvangrijke literatuur, waartoe ook de volksverbeelding het hare bijdroeg. Men verhaalde van den Priester-koning Joannes, dat hij vanuit het oosten de kruisvaarders te hulp zou snellen en door een aanval in de rug de zege op de Islam zou helpen bevechten. In de 14e eeuw hield men den koning van Aethiopië voor den Priester Joannes [2]). Ten tijde van Ignatius bestonden er tussen Aethiopië en Portugal levendige handelsbetrekkingen.
In 1545 zond koning Atsnâf Sagad, die ook de naam Galaudevos droeg en daarom in Europa koning Claudius genoemd werd, een gezantschap naar koning Juan III van Portugal [3]). Hij verzocht hem naar Aethiopië een „waren" patriarch te zenden ter vervanging van den „valsen" patriarch Bermudes. Van dit verzoek bracht de koning van Portugal Ignatius aanstonds op de hoogte, die onmiddellijk voor het plan gewonnen was. Hij zag daarin niet alleen een mogelijke hereniging van de afgescheiden Aethiopische Kerk met Rome, maar ook en vooral een poging om het steeds dreigender Turkengevaar te bezweren [4]). Zó geestdriftig was Ignatius voor het plan gestemd, dat hij het verlangen te kennen gaf zelf naar Aethiopië te mogen vertrekken [5]).
Na de eerste toezegging hield een eindeloze reeks zorgen en moeilijkheden, zowel binnen als buiten de Orde, de uitvoering van het plan, zoals Ignatius dat wenste, tegen. Eerst in 1553 kreeg de zaak haar beslag, nadat het Ignatius langs tal van omwegen gelukt was de belangstelling van den koning van Portugal voor Aethiopië opnieuw te wekken. Met goedkeuring van Paus Julius III werd een gezantschap van twaalf Jezuïeten onder leiding van den patriarch João Nuñes Barreto, bijgestaan door de hulpbisschoppen Andrés de Oviedo en Melchior Carneiro, met de zending belast. Zij vertrokken in 1556.
De uitslag van de missie bewees, dat Ignatius geen profeet was. Het ten koste van zoveel moeite opgezette plan beantwoordde in het geheel niet aan de verwachting, die men er van gekoesterd had. Koning Claudius had op politieke hulp uit Portugal gerekend en wilde van een missionering van zijn gebied, laat staan van een hereniging met Rome, niets weten. Slechts zes missionarissen, waaronder pater de Oviedo, betraden in 1557 het Aethiopische koninkrijk. Enkelen van hen konden onder de grootste tegenkanting en ontbering het missiewerk voortzetten, terwijl pater de Oviedo vanuit Fremona in Eritrea de missie bestuurde.
De brief, die wij hier publiceren, gaf Ignatius samen met een aantal zeer waardevolle instructies aan het gezantschap mee [6]). Uit dit schrijven leren wij Ignatius' hoge opvatting over het geheim der Kerk, het mysterie van haar onzichtbare en zichtbare eenheid, kennen. Het is zeer twijfelachtig, of dit schrijven ooit zijn plaats van bestemming bereikt heeft.

Van deze brief, waaraan de medewerking van Polanco niet vreemd is, bestaan twee afschriften, een langere redactie in de Codex Romanus en een kortere in de Regesten. In de Codex Romanus zijn dezelfde gedachten wat breder uitgewerkt. We kiezen de langere tekst, omdat de Codex Romanus over het algemeen het meeste gezag bezit. (*Epist. VIII, pp. 467—476. Vgl. ib. VIII, pp. 460—467*).

AAN CLAUDIUS, KEIZER VAN OPPER-AETHIOPIË, KONING VAN XOA, CAFATE, FATIGAR, ANGOTE, BARUA, BALIGANGE, ADEA, VANGUE, BOYAME, AMARA, BAGAMIDRI, AMBEA, BAGUE, TIGRIMAHON, SABAYN, BERNAGAES, EN HEER TOT AAN EGYPTE TE LAND EN TER ZEE

De genade, het heil en de geestelijke gaven van Jezus Christus mogen steeds zijn met Uwe Hoogheid. Amen.

Zijne Majesteit de koning van Portugal, gedreven door de ijver, die de Heer hem ingaf om zich te wijden aan de eer van Zijn heilige naam en aan het heil van de zielen, die met het bloed en leven van Zijn eniggeboren Zoon werden vrijgekocht, heeft mij herhaaldelijk in zijn brieven en bij monde van zijn gezant te kennen gegeven, hoezeer het hem welgevallig zou zijn, indien ik uit onze geringe Sociëteit, die de Sociëteit van Jezus wordt genoemd, een twaalftal religieuzen zou aanwijzen, en onder hen één met de titel van patriarch en twee anderen als hulpbisschoppen, om te arbeiden aan de hereniging van de Kerk in Uw rijk met de Kerk van Rome, zich daarbij richtend naar de leiding van Zijne Majesteit, die met zo grote ijver deze zending bevordert.

Ik heb, gezien de verplichtingen die deze nieuwe Stichting jegens Zijne Majesteit heeft, de bedoelde benoeming gedaan. Daarop heeft Zijne Majesteit door haar gezant aan onzen allerheiligsten Vader Julius III, Rooms Paus en Stadhouder Gods op aarde, het verzoek gericht, dat het Zijne Heiligheid behagen mocht hun het gezag en de macht te verlenen om namens Zijne Heiligheid op te treden, samen met enige priesters en ervaren godgeleerden, die als hun gezellen naar het rijk van Uwe Hoogheid zouden meegaan. Nu ik aldus gehoorzamend aan Zijne Majesteit den koning hen met voordracht ten getale van twaalf heb benoemd en uitgekozen, opdat zij het gezelschap van de apostelen van Christus onzen Verlosser zouden vertegenwoordigen, namelijk twaalf religieuzen buiten den Patriarch, gevoel ik me gelukkig, dat nu het mijzelf niet gegeven is de reis te maken, zij tot U gaan, vast besloten om in dienst van Uwe Hoogheid hun leven veil te hebben voor God, en het licht van het geloof te brengen aan de zielen van hen, die Uw kroon en heerschappij erkennen. En al zou het feit, dat Zijne Majesteit de koning van Portugal het aldus verlangde, voor mij volstaan om met alle bereidvaardigheid aan zijn verzoek te voldoen, veel meer nog verplichtte mij de overtuiging, dat wij, leden van deze Sociëteit, enige dienst zouden bewijzen aan Uwe Hoogheid, wier belangen ons meer ter harte gaan dan de onze. Daarom zullen wij die belangen in onze zwakke gebeden aan God den Heer aanbevelen en Hem overgrote dank brengen, dat onder zoo vele en zo ver verwijderde volken, die nog ongelovig zijn en de christelijke naam vijandig, Hij aan Uwe Hoogheid die ijver ingeeft voor Zijn eer en glorie, om niet alleen naar het voorbeeld van Uw voorvaderen te arbeiden tot behoud en verheffing van het geloof,

maar ook om er naar te streven, dat het in Uw dagen wast en toeneemt en het de plaats krijgt, die het toekomt.
Het is door een bijzondere voorzienigheid Gods, dat volgens de heilige en vurige verlangens van Uwe Hoogheid de paters der Sociëteit te hulp snellen om met volledige volmacht van de Apostolische Stoel en geholpen door hun wijsheid, de verdeeldheid te herstellen, die in zake des geloofs de eendracht vertroebelde met de Kerk van Rome, de moeder van alle kerken der wereld. God stelde hier op aarde een Plaatsbekleder aan. Want het is heel zeker, dat de beide sleutels van het Rijk der hemelen, die Christus aan den H. Petrus gaf, het teken waren van de macht, die Hij hem verleende, toen Hij sprak — wat voor ons vaststaat uit het evangelie van den H. Matthaeus —: „En ik zeg u: gij zijt Petrus, en op deze steenrots zal Ik Mijne Kerk bouwen; en u zal Ik geven de sleutels van het Rijk der hemelen; en alwat gij zult binden op aarde, zal gebonden zijn in de hemel; en alwat gij zult ontbinden op aarde, zal in de hemel ontbonden zijn" [7]). En Hij vervulde Zijn belofte en gaf hem de sleutels, toen Hij na Zijne glorierijke en zegepralende verrijzenis voordat Hij ten hemel opsteeg tot driemaal toe vroeg: „Simon, zoon van Johannes, bemint gij Mij meer dan dezen?" en na elk antwoord herhaalde: „Weid Mijne schapen" [8]). Toen vertrouwde Hij hem niet een gedeelte der schapen toe, maar de gehele kudde, met de onbeperkte volmacht de gelovigen te voeden met de spijze des levens, hen te weiden en te voeren naar de hemelse vreugden der eeuwige gelukzaligheid.
Aan de andere apostelen gaf Christus onze Heer een beperkte volmacht; maar aan Petrus en diens opvolgers een onbeperkte en onbegrensde, opdat de overige zieleherders van dezen Opperherder als uit een bron hun aandeel aan de bestuursmacht zouden ontvangen, elk volgens de hiërarchische graad die hij in deze strijdende Kerk ontving. Deze waarheid schijnt de Heer reeds lang geleden uitgedrukt te hebben, met betrekking op den Roomsen Opperpriester, toen Hij bij monde van den profeet Isaias zei: „En ik zal de sleutel van het huis van David op zijn schouder leggen; en hij zal openen en er zal niemand zijn die sluit; en hij zal sluiten en er zal niemand zijn die opent" [9]). Dit profetische zinnebeeld wijst klaarblijkelijk op den Apostel Petrus en diens opvolgers de Roomse Pausen. Want zij hebben de volle en onbeperkte rechtsmacht ontvangen in de hemel en op de aarde onder het beeld der sleutels, die de volheid der heerschappij en rechtsmacht betekenen en aanduiden.
En daar dit zo zeker en ontwijfelbaar vaststaat, moet Uwe Hoogheid onbegrensde dank brengen aan onzen Heer, dat Hij Zich in de gezegende dagen van Uw heerschappij gewaardigd heeft aan Uw godvruchtig volk ware zielenherders te zenden, afhankelijk van den oppersten Herder en Plaatsbekleder, dien Jezus Christus onze Heer op aarde naliet en aan wien deze paters de hun geschonken volmacht ontlenen. Op hen gewaardigde zich Zijne Heiligheid met bijzondere wijsheid en ijver het oog te vestigen voor een onderneming, die zo zeer strekt tot dienst van God, tot het welzijn van Uwe Hoogheid en haar rijk.
Aanvaarden wij deze beginselen, dan moeten wij de redenen als héél ernstig beschouwen, die Uw vader en grootvader er toe brachten om in te zien en te beseffen, dat het verkeerd was om in geestelijke dingen het gezag van den (afgescheiden) patriarch van Alexandrië te erkennen. Als verdord en verschrompeld

lidmaat van het Mystieke Lichaam der Kerk is hij verstoken van kracht en beweging en niet bij machte die van datzelfde Lichaam te ontvangen. Daar hij zich immers losgerukt en afgescheiden heeft van de Heilige Apostolische Stoel en van het hoofd der gehele Kerk, kan hij niet meer rechtens het leven der genade schenken noch wettig de waardigheid van het herdersambt uitdelen. Want hij ontving deze niet om haar aan iemand op enige wijze of met enig recht mee te delen. Immers de heilige en Katholieke Kerk is één over de gehele wereld, één en onverdeeld. En als zij één is, is het onmogelijk tegelijkertijd den Roomsen Paus en den patriarch van Alexandrië te erkennen. Ook is het niet mogelijk, dat die éne Kerk tegelijk bij beiden ware, enerzijds beperkt, anderzijds zonder grenzen. Juist zoals Jezus Christus, Haar Bruidegom, één is, zo is ook Zijn Bruid, de Kerk, altijd één geweest en zal steeds één blijven. Van haar zegt namens den persoon van Christus de wijze Salomon in zijn Hooglied: „Eén is mijn duif" [10]), en de profeet Oseas nog uitdrukkelijker: „Vergaderen zullen zich de kinderen van Juda en de kinderen van Israël, en zij zullen zich één hoofd kiezen" [11]). En lange tijd daarna wordt hetzelfde bevestigd door den evangelist Joannes, toen hij in de mond van Christus deze woorden legde: „En het zal één schaapstal en één herder worden" [12]).
Zo lezen we ook in de goddelijke Schrift, dat er slechts één ark van Noë was, — daarin redde men zijn leven, daarbuiten niet; dat Mozes slechts één tabernakel oprichtte; dat Salomon in Jeruzalem slechts één tempel bouwde, — daar beval hij te offeren, God te danken en te aanbidden, ergens anders niet; dat er slechts één synagoge was, — de andere hingen af van haar uitspraak en gezag. Dit alles is een heldere en duidelijke voorafbeelding van de eenheid der Kerk, die alleen volmaaktheid en leven in zich bezit. Want wie niet verenigd en ingelijfd is in dit Mystieke Lichaam, kan onmogelijk van het Hoofd, dat Jezus Christus is, de kracht en de genade ontvangen om de eeuwige gelukzaligheid te bereiken. En opdat deze eenheid der Kerk nog helderder schittere, wordt in het symbolum des Geloofs, het Credo, dit artikel gezongen: „Ik geloof in de éne, heilige, katholieke en apostolische Kerk."
En dat er meer dan één Kerk kan zijn, kerken onderling gescheiden en verschillend in wezen en getal, dit is als een dwaling en als een zonde tegen het geloof veroordeeld door alle heilige Concilies. Deze berusten juist op dit fundament der eenheid en ze werden onder bijzondere bijstand van den Heiligen Geest gehouden. En in overeenstemming met die verklaringen en veroordelingen is het een dwaling te zeggen, dat de kerken van Alexandrië, Constantinopel, Antiochië, Jeruzalem en andere patriarchale kerken bijzondere rechtsmacht en privilegies bezitten of kunnen bezitten, tenzij zij rechtens en feitelijk verenigd zijn met het hoofd van allen, den Roomsen Paus, den opvolger van Sint Petrus. Sint Petrus koos volgens het getuigenis van den heiligen Paus en Martelaar Marcellus door een bijzondere opdracht van God de stad Rome als zijn troon en wijdde haar door zijn bloed[13]), terwijl zijn opvolgers, de pausen van Rome, door tal van heilige Kerkleraren, Latijnen en Grieken, zonder enige twijfel of meningsverschil erkend zijn als de Plaatsbekleders van Jezus Christus, overeenkomstig de leer der Kerk. Dit geloof is bevestigd door ontelbare volkeren, door de vaders der woestijn, door bisschoppen en een onmetelijke schaar belijders, door tekenen en wonderen zonder tal, en ten laatste door het getuigenis der martela-

ren, die stervend voor Christus de eenheid beleden der Roomse Kerk, de hechte rots, die ze besproeiden met hun bloed.

In overeenstemming hiermee hebben de heilige vaders, bisschoppen en prelaten, verenigd op het algemeen Concilie van Chalcedon, allen eenstemmig Paus Leo genoemd: „Sanctissimus, apostolicus, universalis"; werd op het Concilie van Constans de dwaling veroordeeld van hen, die het primaat ontkenden dat de pausen bezitten over alle kerken der wereld, gezamenlijk en afzonderlijk. Bij al deze hechte, waarachtige en heilige beslissingen, komt nog het gezag van de Kerkvergadering van Florence, waarbij Paus Eugenius IV voorzat op de zetel van Sint Petrus en waar zich onder meer bevonden de Grieken, Armeniërs en Jacobieten, die eendrachtig en onder bijzondere aansporing van den Heiligen Geest dit geloofspunt opstelden en vastlegden in deze bewoording: „Wij verklaren, dat de Heilige Apostolische Stoel en de bisschop van Rome het primaat heeft over geheel de aarde, dat hij de wettige opvolger is van den heiligen Petrus, de ware Stedehouder van Christus, opperhoofd der Kerk, herder en leraar aller gelovigen, en dat hij in den persoon van den heiligen Petrus van onzen Heer Jezus Christus het volle oppergezag heeft ontvangen om de gehele Kerk te weiden, te regeren en te besturen"[14]).

Met recht en reden daarom heeft Zijne Hoogedele Majesteit koning David, vader van Uwe Hoogheid, door het zenden van een afgezant en door den Paus van Rome te erkennen openlijk betuigd, dat deze Heilige Stoel de moeder en het hoofd is van alle kerken. En zo zijn onder vele andere wondervolle dingen, die van hem nog verhaald worden, als ook van Uwe Hoogheid, zijn waardigen zoon, deze twee feiten de voornaamste en de grondslagen, waarop de andere steunen en die een eeuwig aandenken daaraan geven en zullen geven om nooit meer uit de gedachtenis der mensen te worden uitgewist. En op alle onderdanen in het onmetelijke rijk van uwe Hoogheid rust nu de plicht bestendig overgrote dank te brengen aan God voor de zo bijzondere weldaad, die zij ontvangen hebben en nog ontvangen van Uwe Hoogheden. Door toeleg, kracht en moed hebt Gij op bewonderenswaardige wijze getoond het gemeenschappelijk welzijn van allen te behartigen. Want Uw vader was de eerste, die zich aan de voeten van den Opperpriester neerwierp en hem erkende als vader en herder van allen. En het voetspoor volgend van Uw voorganger is Uwe Hoogheid zelve de eerste, die als wettige zoon van de Heilige Stoel van dienzelfden Stedehouder Christi een patriarch vraagt en verkrijgt tot welzijn van Uw rijk.

Immers men moet het als een kostbare en buitengewone weldaad beschouwen — zoals het inderdaad ook is — om verenigd te zijn met het Mystieke Lichaam van Christus, dat bezield wordt door den Heiligen Geest en door Hem bestuurd, de Katholieke Kerk, aan welke dezelfde Geest volgens de leer van den heiligen Paulus en den heiligen evangelist Joannes alle waarheid leert en influistert[15]). Als het dus een overgrote gunst is het licht der ware leer te bezitten en te mogen gehoorzamen aan de allerheiligste voorschriften en bevelen der Kerk, die door den apostel in een brief aan zijn leerling Timotheus „het huis Gods en de zuil en grondveste der waarheid" genoemd wordt[16]), en aan welke onze Heer Jezus Christus Zijn eeuwigdurende bijstand beloofd heeft, toen Hij zeide zoals we lezen bij Sint Matthaeus: „Zie Ik ben met u alle dagen tot aan het einde der wereld"[17]), — wat een reden om overgrote dank te brengen aan God onzen Schepper en Heer heb-

ben dan niet Uw ver afgelegen volkeren voor de zo bijzondere weldaad, die ze ontvangen hebben door de barmhartigheid van God, door de edelmoedigheid van de Heilige Stoel, door de geloofsijver van David Uw koninklijken vader en door Uw eigen vrome en edele bemoeiingen. Vooral omdat met reden verwacht mag worden, dat uit deze verzoening en hereniging met Gods hulp niet slechts vermeerdering van de geestelijke goederen zal voortkomen, maar ook van de tijdelijke tot bijzondere uitbreiding en grootheid van het zo machtige rijk van Uwe Hoogheid en tot beschaming van Uw vijanden.
Zij die met deze zo heilige zending belast zijn, in het bijzonder de patriarch en de beide bisschoppen, zijn medehelpers en opvolgers, zijn priesters van heilige en achtenswaardige levenswandel, gezuiverd in de smeltkroes van deze onze geringe Sociëteit en uitgekozen voor dit ambt om hun bijzondere toewijding en diepe wijsheid. Zij zullen er niet voor terugschrikken, steunend op de vaste hoop der hemelse vergelding, iedere inspanning, iedere moeilijkheid, die hun in de weg zou komen, ja zelfs de dood te ondergaan, bereid al die arbeid op te dragen en toe te wijden tot glorie van Christus onzen Heer in dienst van Uwe Hoogheid en voor de zaligheid der zielen. Zij worden hiertoe aangespoord door hun verlangen om met alle ijver Christus onzen Heer na te volgen in de zaliging en opheffing van het mensdom voor zover zij dat zullen vermogen. Immers de Heer Zelf heeft folteringen en de schandelijkste dood ondergaan uit geheel vrije verkiezing, ten einde de verlossing van den mens te bewerken, iets wat Hij Zich tot plicht gesteld had. Zo zegt Hij ook door den evangelist, zijn bevoorrechten leerling: „Ik ben de goede herder, de goede herder geeft zijn leven voor zijn schapen"[18]. Naar Zijn goddelijk voorbeeld komen deze paters tot U, bereid om niet slechts degenen, wier geloof bedreigd wordt, met woord en raadgeving en door de genadeschatten, die de goddelijke Goedheid uit de hemel neerzendt, bij te staan, maar ook om met het offer van hun leven, wanneer dit gevraagd zou worden, hun leer en hun streven te bezegelen. Ik vertrouw nu op den Heer en op de goede gezindheid van Uwe Hoogheid, dat U hen alleszins begunstigen en goed ontvangen zult, te meer naarmate U wel overtuigd zijt, dat in alles wat betrekking heeft op het geloof en de onderwerping aan alwat zij in het openbaar of in het bijzonder zullen vaststellen en voorhouden, zij daartoe als gezanten van de H. Stoel gemachtigd zijn. En Uwe Hoogheid kan er zich op verlaten, dat alles wat in het bijzonder de patriarch zal voorstellen, wettig afkomstig is van Zijne Heiligheid den Paus, wiens persoon en gezag hij vertegenwoordigt, en dat derhalve het vertrouwen hem en zijn medehelpers geschonken, het vertrouwen is geschonken aan de Katholieke Kerk, wier tolken zij zijn voor het woord van God. En omdat het noodzakelijk en voegzaam is, dat alle Christenen nederig en onderdanig het hoofd buigen onder het zachte juk der Kerk door te gehoorzamen aan haar bepalingen en voorschriften, en door de moeilijkheden die zij hebben voor te leggen aan de wettige bedienaren der Kerk, zo twijfel ik er niet aan of de uitstekende vroomheid van Uwe Hoogheid zal zorg dragen, dat in heel Uw rijk en al Uw gewesten iedereen en allen, van welke stand of waardigheid zij ook mogen zijn, zich onderdanig en volgzaam tonen en datgene wat door den patriarch, zijn medehelpers en gezellen zal worden voorgehouden of besloten, zonder enig verzet of tegenspraak aanvaarden. Wij zien in het boek Deuteronomium, dat onder de oude Wet iedere twijfel en twistvraag werd voorgelegd aan de syna-

goge [19]). En deze was de vooraf beelding van de Kerk, waarvoor deze woorden van den Zaligmaker gelden: „Op de leerstoel van Mozes zijn de Schriftgeleerden en Farizeën gezeten" [20]). Evenzo wat Salomon zegt in het Boek der Spreuken: „Laat niet af van de wet uwer moeder" [21]), en deze (moeder) is de H. Kerk. En elders „Overschrijdt niet de (oude) grenzen, die uwe vaders hebben vastgesteld" [22]), en deze (vaders) zijn de prelaten. En zo wil Christus onze Heer, dat men zich houde aan wat de Kerk vaststelt, zoals duidelijk blijkt uit hetgeen Hij zegt bij den hl. evangelist Lucas: „Wie u hoort, hoort Mij en wie u versmaadt, versmaadt Mij" [23]). En nog duidelijker bij Sint Matthaeus: „Indien iemand zelfs naar de Kerk niet luistert, hij zij u als een heiden en tollenaar" [24]). Uit dit alles volgt, dat men geen geloof of vertrouwen moet schenken aan hen, die zeggen en volhouden wat in strijd is met het gevoelen van de Katholieke Kerk, zoals ook de apostel Paulus zegt, wanneer hij aan de Galaten voorhoudt: „Als wij zelf of zelfs een engel uit de hemel u een ander evangelie zouden verkondigen dan wat wij u verkondigd hebben, hij zij anatheem" [25]). Dit is ten slotte ook duidelijk de overtuiging van de heilige Kerkleraren, van de canones en decreten der Concilies en tevens het algemeen gevoelen der gelovigen.

Daarom hebben de patriarch en zijn gezellen de overtuiging, dat Uwe Hoogheid met de haar eigen godsvrucht en christelijke onderdanigheid hen met de verschuldigde eerbied zal ontvangen, zoveel U dat mogelijk zal zijn. En wij, leden van deze Sociëteit hier in deze landen verspreid, wij bieden ons allen aan Uwe Hoogheid aan om hare dienaren te zijn in Jezus Christus en Uwe blijvende hulppriesters als hoedanig Uwe Hoogheid ons kan beschouwen. In onze gebeden en offers, gelijk wij het reeds hebben voorgeschreven, smeken wij met alle aandrang God onzen Heer, dat Hij Uw Koninklijken Persoon met Uw uitgestrekt en godvruchtig rijk en zijn bewoners beware in de gehoorzaamheid en de liefde jegens Jezus Christus, en U geve zó door de tijdelijke goederen te gaan, dat Gij de eeuwige niet verliest. Moge diezelfde Heer en God ons allen helpen om Zijn heilige wil te volbrengen en godvruchtig en offervaardig voort te gaan op de weg der waarheid, ons door zijn oneindige goedheid gestadige vrede en sterkte verlenend.

Rome, 16 Februari 1555.

5. BRIEF VAN SINT IGNATIUS AAN DEN HERTOG VAN GANDIA FRANCISCUS BORGIAS OVER DE GEEST VAN BOETE EN GEBED 20 SEPTEMBER 1548

Toen Francisco de Borja in het najaar van 1548 deze brief van Ignatius ontving, was hij én Hertog van Gandia én . . . Jezuïet incognito [1]). De 2e Juni 1546, twee maanden na de dood van zijn echtgenote, Donna Eleonora de Castro, had hij de geloften van zuiverheid en gehoorzaamheid afgelegd en beloofd in de Sociëteit van Jezus te zullen treden, als Ignatius hem daarin wilde opnemen. Met pauselijk indult legde hij de 1e Februari 1548 de drie plechtige geloften af en verbond zich definitief met de Orde [2]). Hij stond onder de persoonlijke gehoorzaamheid van Ignatius en bleef met hem in geregelde briefwisseling.
Van nature was Francisco tot ascetische strengheid geneigd, terwijl de leiding van den franciscanerbroeder Juan de Texeda en van den rector van Gandia Andrès de Oviedo een in Ignatius' oog ongunstige invloed op hem uitoefenden. Toen Ignatius begin 1548 vernam, dat „de Heer Hertog zijn lichaam te streng behandelt en zijn gezondheid ernstig benadeelt", besloot hij in te grijpen [3]). Tot vermaning en onderrichting schreef hij hem deze brief, aanvankelijk niet met het succes, dat hij er van verwachtte.
Wij publiceren dit schrijven van Ignatius als voorbeeld van zijn buitengewone wijsheid en tact. Enerzijds tracht hij Francisco's ijver te temperen, anderzijds spoort hij hem aan tot hoogste volmaaktheid. Francisco moet zich in zijn „lichamelijke en geestelijke, uitwendige en inwendige oefeningen" — waarmee Ignatius de toeleg op geestelijke dingen bedoelde — trachten te „vergeestelijken". Buiten en boven die oefeningen, met een gezond lichaam en een gezonde ziel, bij zijn gewone dagelijkse bezigheden moet hij God, Zijn gaven en genaden, Zijn vertroostingen en verlichtingen leren vinden. Dit is de grondgedachte van Ignatius' schrijven.
In deze brief spreekt een heilige tot een heilige. Voorzichtig en toch onbevangen geeft Ignatius zijn diepste geestelijke gedachten weer. Zijn spiritualiteit, en daarmee de ignatiaanse spiritualiteit, leren wij in deze brief in al haar ongereptheid kennen. Zij is „redelijk" en tegelijk „bovenredelijk". Zij houdt rekening met onze natuurlijke aanleg en vermogens, met de omstandigheden, waarin wij dagelijks verkeren, terwijl zij geen andere drijfveer kent dan de liefde, de overgave, de berusting in het goddelijk welbehagen. Het geheim hiervan schuilt in de ignatiaanse maxime: de meerdere lof en verheerlijking van God. Al het geschapene afmetend volgens het richtsnoer van zijn ongeschapen Oorzaak en Einddoel, tot dienst, eer en glorie van God, drijft dit devies met logische en tegelijk onlogische kracht tot hoogste, edelste volmaaktheid. (*Epist. II, pp. 233—237*).

MIJN HEER IN ONZEN HEER

De hoogste genade en eeuwige liefde van Christus onzen Heer blijve steeds bij ons tot onze voortdurende gunst en bijstand.
De indeling en methode te vernemen, die Gij zowel in geestelijke als lichamelijke dingen volgt, gedreven door het verlangen naar geestelijke vooruitgang, was voor mij aanleiding, ik beken het in waarheid, tot het ondervinden van

nieuwe en overvloedige vertroosting in onzen Heer. Aan niemand anders dan aan de goddelijke Goedheid, van wie alle goed neerdaalt, kon ik dit toeschrijven, en de eeuwige Majesteit heb ik daarvoor dank gebracht. Omdat ik intussen in denzelfden Heer van mening ben, dat wij nu aan deze dan aan die oefeningen, zowel geestelijke als lichamelijke, behoefte hebben, en dat praktijken, die op een bepaald tijdstip ons voordeel brachten, niet altijd nuttig blijven en onveranderd moeten worden toegepast, zal ik voor het aanschijn der goddelijke Majesteit U zeggen, wat ik hierover denk, omdat Uwe Doorluchtigheid naar mijn mening hieromtrent gevraagd heeft.

Wat het eerste betreft, de tijd aan inwendige en uitwendige oefeningen besteed, ben ik van oordeel, dat die tijd tot de helft moet worden ingekort. Want voor gewoonlijk moeten wij ons op inwendige en uitwendige oefeningen toeleggen, als en naarmate het gebeuren zou, dat of uit onszelf of ingeblazen door den vijand gedachten in ons opkomen, die ons op ongewenste, ijdele of ongeoorloofde dingen doen zinnen, en wel met deze bedoeling dat de wil er geen behagen in schept en er niet in toestemt. Daarbij moeten we ons aanpassen aan de aard en verscheidenheid der gedachten of bekoringen en ze zo trachten te overwinnen. Van de andere kant vallen, naarmate dergelijke gedachten afnemen en verdwijnen, goede gedachten en heilzame ingevingen ons in, waaraan wij zoveel mogelijk ruimte moeten geven en waarvoor wij de deuren van onze ziel zo wijd mogelijk moeten openzetten. En daarom, omdat er dan om den vijand te overwinnen niet meer zoveel wapens nodig zijn, zou ik het voor beter houden, voor zover ik over Uwe Doorluchtigheid in onzen Heer oordelen kan, dat de tijd werd ingekort en de helft daarvan aan studie (want met het oog op de toekomst zal niet alleen de ingestorte, maar ook de verworven kennis steeds heel nuttig of noodzakelijk zijn), aan bestuurszaken en aan geestelijke gesprekken te besteden, er voortdurend op lettend, dat Gij Uw ziel in vrede en rust bewaart en er op voorbereid zijt in geval onze Heer in haar zou willen werken. Want ongetwijfeld strekt het haar tot grotere deugd en moeten wij het als een grotere genade beschouwen, wanneer zij de omgang met haar Heer in verschillende bezigheden en op verschillende plaatsen genieten kan, en niet slechts op een. Van onze kant moeten wij daartoe met de hulp der goddelijke Goedheid veel bijdragen.

Wat het tweede betreft, vasten en onthouding, zou ik U aanraden Uw maag en de overige lichaamskrachten te sparen en er op te letten, dat zij aansterken en niet verzwakken. Want vooreerst, als iemand zich zo gestemd zou voelen en vastbesloten om liever alles in dit aardse leven prijs te geven dan met voorbedachten rade zelfs door een kleinste onvolmaaktheid de goddelijke Majesteit te beledigen; en vervolgens als hij geen bijzondere bekoringen of kwellingen van den vijand, van de wereld of van het vlees zou ondervinden — en naar mijn overtuiging geldt van Uwe Doorluchtigheid dank zij de genade van God het eerste wel en het tweede niet —, verlang ik vurig, dat Uwe Doorluchtigheid zich diep in het hart prente, dat Gij God van alles nauwkeurig rekenschap moet afleggen, daar ziel en lichaam toebehoren aan Uw Schepper en Heer, en dat Gij daarom Uw lichaam niet moogt laten verzwakken. Want als het lichaam zwak is, wordt de ziel in haar werkingen gestoord. Daarom, toegegeven dat ik het vasten met zo strenge onthouding en verzaking aan de gewone spijzen hoog geprezen en een tijd lang daarin vertroosting gevonden heb, in het vervolg zou ik dit niet

meer kunnen aanprijzen, omdat ik zie, dat ten gevolge van een dergelijk vasten en zich onthouden de maag haar natuurlijke functies niet meer verrichten, noch de gewone vleesspijzen en andere gerechten, die het lichaam op passende wijze in stand houden, verteren kan. Liever zou men het lichaam met alle ten dienste staande middelen moeten trachten aan te sterken door van alle toegestane spijzen te gebruiken, en wel zo dikwijls men daarvan voordeel trekt en den naaste geen aanstoot geeft. Want het lichaam moeten wij in die mate verzorgen en liefhebben, als het gehoorzaamt en hulp biedt aan de ziel, en door die onderdanige hulp de ziel zich meer geschikt voelt voor de dienst van onzen Schepper en Heer.

Wat het derde punt betreft, de lichaamskastijdingen uit liefde tot onzen Heer, ben ik van oordeel, dat alles achterwege moet blijven wat enigszins op bloedverlies zou kunnen lijken. Daarom, als de goddelijke Majesteit U daartoe en tot al het genoemde de genade geschonken heeft (in vertrouwen op de goddelijke Goedheid ben ik daarvan overtuigd), is het in het vervolg veel beter, zonder naar gronden of redenen te zoeken, daarvan af te zien, en in plaats van een druppel bloed te vergieten, meer onmiddellijk den Heer van allen te zoeken, Zijn allerheiligste gaven namelijk, zoals een ingeving of het storten van tranen, hetzij over zijn eigen zonden of die van anderen, of over de geheimen van Christus onzen Heer in dit of in het andere leven, of door in liefde de drie goddelijke Personen te beschouwen. Deze overwegingen en beschouwingen zijn krachtiger en verdienstelijker naarmate zij verhevener zijn. En ofschoon het derde (de beschouwing der drie goddelijke Personen) in zich volmaakter is dan het tweede, en het tweede volmaakter dan het eerste, is voor ieder persoonlijk toch dat het beste, waarin God onze Heer door het schenken van Zijn heiligste gaven en geestelijke genaden Zichzelf overvloediger meedeelt, omdat Hij ziet en weet wat voor ieder het beste is en Hij als iemand die alles weet de weg wijst. Van onze kant is het om die weg te vinden heel nuttig, gesteund door Zijn genade, op veel verschillende manieren te zoeken en te tasten, ten einde langs die weg voort te gaan, die duidelijker, gelukkiger en zaliger is in dit leven en rechtstreeks naar het andere, eeuwige leven leidt, terwijl wij verenigd en vereend zijn met die heiligste gaven. Die gaven, dat weet ik, liggen niet in onze macht en wij kunnen ze niet verkrijgen wanneer wij willen, maar zijn louter gaven van Hem, die ons alle goed kan geven en geeft: zoals (het oog op de goddelijke Majesteit gericht en haar alleen zoekend) verlevendiging van geloof, hoop en liefde, geestelijke vreugde en rust, tranen, innige vertroosting, verheffing van de geest, goddelijke ingevingen en verlichtingen en alle andere geestelijke gevoelens en geneugten die met deze gaven verband houden, met ootmoed en eerbied tegenover onze heilige Moeder de Kerk, en tegenover de bestuurders en leraars die in haar zijn aangesteld. Aan ieder van deze heiligste gaven moeten wij de voorkeur geven boven alle lichamelijke handelingen, die slechts in zoverre goed zijn als zij op het verkrijgen van deze gaven of van sommige hiervan gericht zijn. Ik wil niet zeggen, dat wij die gaven alleen moeten zoeken om het welbehagen en de voldoening, die zij ons schenken, maar omdat wij in onszelf ondervinden, dat zonder die gaven al onze gedachten, woorden en werken vermengd, koud en verward zijn, terwijl zij met die gaven warm en klaar en krachtig worden voor de grotere dienst van God. Zodat wij naar dergelijke gaven of sommige daarvan en naar zo geestelijke ge-

naden verlangen moeten, naarmate zij ons kunnen voorthelpen, tot grotere verheerlijking van God. Als daarom het lichaam door overmatige inspanning in gevaar komt, is het raadzamer door akten van het verstand en andere gemakkelijkere oefeningen die gaven te zoeken. Want als niet alleen de ziel gezond is, maar er een gezonde geest in een gezond lichaam woont, zal zich alles in betere welstand bevinden en geschikter zijn tot de grotere dienst van God.

Het scheen mij toe in onzen Heer, dat ik U over de handelwijze, die Gij meer in bijzonderheden volgen moet, niets behoefde te zeggen. Want ik hoop, dat dezelfde Heilige Geest, die Uwe Doorluchtigheid tot op dit ogenblik bestuurd heeft, U ook in de toekomst leiden en besturen zal, tot grotere heerlijkheid der goddelijke Majesteit.

6. INSTRUCTIE VAN PATER HIERONYMUS NADAL: OVER HET GEBED, VOORAL VOOR DE LEDEN DER SOCIËTEIT

Pater Hieronymus Nadal, in 1507 op Majorca geboren en in 1545 in de Sociëteit getreden, kennen we voornamelijk als den groten vertrouwensman van Ignatius, die tijdens zijn generalaat en onder het generalaat van pater Laínez in bijna alle ordeprovincies, Spanje, Portugal, Zuid-Nederland, Oostenrijk, Duitsland, de Constituties promulgeerde en introduceerde. Ignatius getuigde van hem, dat hij zijn geest en de geest der Orde volkomen in zich had opgenomen [1]). Ondanks het feit, dat men hem weleens wat te veel „bedilzucht" verweet, genoot hij de achting van zijn medebroeders en was ongetwijfeld een der meest invloedrijke leden der jonge Orde.

Pater Nadal was een man van eminente spiritualiteit. Dit bewijst zijn vrij omvangrijk literair œuvre, zijn brieven, instructies, opuscula, waarvan nog slechts een gedeelte in druk verschenen is [2]). Zijn geestelijke geschriften zijn ferm en toch warm van toon. Vooral zijn intieme dagboeknotities verraden een diepe geest van gebed [3]).

De instructies van pater Nadal werden op de tweede Algemene Congregatie goedgekeurd en aanbevolen[4]). Het zijn conferenties, die hij tijdens zijn visitatiereizen voor zijn medebroeders hield. De onderrichting, die wij hier in vertaling uit de Monumenta overnemen, heeft het gebed, in het bijzonder het ignatiaans gebed tot onderwerp. In het 1e gedeelte spreekt pater Nadal over de oefenschool van het ignatiaans gebed, de Geestelijke Oefeningen, de gesteltenis die dit gebed vereist, de vrucht van dit gebed overeenkomstig de geest en de roeping der Sociëteit. In het 2e gedeelte behandelt hij meer in het algemeen enige soorten van gebed, de verheffing van de geest tot God, het dank-, vraag-, en smeekgebed, en de beoefening van het gebed volgens de drie wegen van het geestelijke leven, de weg der zuivering, verlichting en vereniging. In het 3e gedeelte geeft hij een reeks raadgevingen, die wij in acht moeten nemen als wij een ware geest van gebed in ons willen aankweken, en die ons zelfs voor een hogere gebedsgenade ontvankelijk maken. Pater Nadal maakt hier bijna geen onderscheid tussen het gewone en mystieke gebed. Hij noemt beide als het ware in één adem. In dit gedeelte spreekt hij ook over het gebed, dat wij bij voorkeur ignatiaans genoemd hebben, het vinden van God in alles en alles in God. In het 4e gedeelte richt hij enige practische opmerkingen tot zijn medebroeders.

Deze tekst en ook de volgende publiceren wij alleen om aan te tonen, hoe de grote schrijvers der Orde het absolute en toch altijd apostolische gebed van Ignatius begrepen en hun medebroeders tot beoefening voorgehouden hebben. *(Epist. Nad. IV, pp. 672—681).*

OVER HET GEBED, VOORAL VOOR DE LEDEN DER SOCIËTEIT

De Sociëteit beoefent en behartigt het gebed met de genade van Jezus Christus. Zij leert het voornamelijk door haar Geestelijke Oefeningen, waarvan wij uit ondervinding weten, dat God onze Heer een zo grote uitwerking daaraan verbonden heeft tot lof en eer Zijner goddelijke Majesteit.

De Geestelijke Oefeningen bereiken in onzen Heer een des te groter geestelijk

effect, naarmate wij ze verrichten met diepere nederigheid, met minder nieuwsgierigheid, met levendiger geloof en vaster vertrouwen, dat de Heer daardoor helpen zal, met sterker verlangen naar het heil en de volmaaktheid onzer ziel, met meer ijver en stiptheid, met een vuriger begeerte naar de lof en de eer van Jezus Christus.

Wat daartoe — zoals tot ieder gebed — in onzen Heer vooral bijdraagt, is een grote vrijgevigheid en een overgave aan God van alle vermogens en de werkingen van die vermogens en van alles wat de mens is. Wij moeten niet ophouden met Zijn genade mee te werken tot alle deugd en tot alles wat tot de volmaaktheid voert, steeds blijven hopen, vurig verlangen, en vragen aan God, dat Hij in hen (die de oefeningen volgen) en in allen tot stand moge brengen, wat strekken zal tot Zijn meerdere lof en verheerlijking.

Nog iets anders kan het gebed grotelijks bevorderen: als nl. de wil en het hart daarbij meer werkzaam zijn dan het verstand. De weetgierigheid om in het gebed veel te doorgronden moet men even beslist van zich afzetten als aangrijpen wat de geneigdheid van het hart versterken kan tot alles, wat de grotere dienst van God betreft. En zo moet men in ieder gebed enige vrucht en verlichting van de geest vinden, die practisch is en verband houdt met het verwerven en beoefenen der deugden en met de geest van Jezus Christus.

Heeft men de Geestelijke Oefeningen eenmaal gedaan, dan bezit de ziel met de genade van Jezus Christus de beginselen van het gebedsleven voor de drie wegen, waarover de meesters van het gebed spreken: door de eerste Week voor de weg der zuivering, en door de tweede en derde voor de weg der verlichting, die eigenlijke beschouwing is [5]). En ofschoon men de weg der vereniging hier niet behoeft uit te sluiten, behoort hij toch meer tot de vierde Week in de Oefening over de liefde tot God.

Ook put men met de hulp van Gods genade uit de Geestelijke Oefeningen — ieder voor zich — als heel bijzondere genade de kennis en het besef van zijn eigen bijzondere roeping. Dat geeft aan de ziel een bijzondere rust en vereniging met God om in geestelijke gehoorzaamheid en heel vastberaden de weg te bewandelen, waarop zij naar God moet gaan.

Grondslag en doel van het gebed moeten zijn, voor zover mogelijk, vurige liefde tot God en ijver voor alle zielen, met een brandend verlangen naar het heil en de volmaaktheid van zijn eigen ziel en van alle andere.

De neiging tot het gebed en de gehechtheid daaraan, die tot teruggetrokkenheid en onnodige eenzaamheid leidt, schijnt niet het eigenlijke gebed der Sociëteit te zijn, maar veeleer die liefde tot het gebed, die dringt tot uitoefening van zijn roeping en taak, en vooral tot volmaakte gehoorzaamheid volgens ons Instituut. Het gebed eigen aan de Sociëteit omvat daarom ook het mondgebed en het strekt zich uit tot al haar bedieningen. Verder eist dit gebed, dat, voor zover men dit met de genade van Jezus Christus kan bereiken, de verlichting van het verstand, de goede gesteltenis van de wil en de vereniging voortduren en al onze verrichtingen begeleiden en leiden, zodat wij in alles God onzen Heer vinden: „Alle stammen der mensen moeten U prijzen; wat Uw toorn heeft gespaard, U feestelijk loven" [6]).

Derhalve moet het gebed zó worden geleid, dat het zich uitstrekke over het werk en daaraan verruiming, leiding, geestelijke voldoening en kracht in den Heer

geve, en het werk groei, steun en welgevallen aan het gebed. Als Martha en Maria op deze wijze verenigd zijn en elkander wederkerig steunen, zal het gebed niet slechts één deel van het Christelijk leven omvatten — zij het het beste nl. de beschouwing —, maar door de verwarring en zorg voor zeer veel dingen weg te nemen, zal het èn Martha èn Maria steunen en haar verenigen in den Heer.

Dit zijn in het algemeen genomen de onderdelen van het gebed. Vooreerst gebed, dat een opstijgen van de geest is, nl. b e s c h o u w i n g. Men verwerft haar door overweging in onzen Heer; in de liefde tot God moet zij haar grondslag en bekroning vinden; zij moet vrucht dragen in de wil en in het gemoed, en zij mag niet in een louter onvruchtbaar verstandswerk bestaan.
Een ander deel (van het gebed) is d a n k z e g g e n aan God onzen Heer voor alle algemene en bijzondere weldaden, die wij zelf en ieder ander uit Zijn goddelijke hand ontvangen hebben. Dit gebed moeten wij heel dikwijls verrichten met een diep besef van die weldaden en met een dankbare liefde jegens God onzen Heer, en in Hem voor alle middelen waardoor God onze Heer ons Zijn genade geschonken heeft; in oprechte nederigheid erkennend, dat wij zulke gaven onwaardig zijn, onder lofbetuiging voor Zijn goddelijke goedheid en welwillendheid, met de heel bereidwillige en nederige offervaardigheid om God te dienen, niet alleen om wille van Zijn weldaden, maar ook om Hem Zelf tot Zijn meerdere lof en eer.
Een ander deel (van het gebed) is het v r a a g g e b e d. Dit moet óf in zich volkomen onbaatzuchtig zijn, bijv. als wij bidden, dat de wil van God onzen Heer volbracht worde of dat alles tot Zijn meerdere eer en lof geschiede; óf het kan hierin bestaan, dat wij vragen om wat noodzakelijk of nuttig is voor datzelfde doel. Want met dat doel moet het steeds daadwerkelijk verbonden zijn. Dit gebed moet ons zeer vertrouwd zijn, omdat wij er in het geheel niet buiten kunnen en God veel beloften daaraan verbonden heeft. Dat toch niemand zo zorgeloos zij om ter wille van vertroostingen en hogere beschouwingen dit gebed, zo noodzakelijk, nuttig en vol uitwerking, te verzuimen. Hij vrage voortdurend aan God onzen Heer al wat nuttig en nodig is tot Zijn grotere dienst. Om dit deel (van het gebed) beter te ordenen en in alles te beoefenen, moeten wij onze smeekbeden steeds richten volgens de zeven beden van het Onze Vader.
Weer een ander deel is het s m e e k g e b e d, dat met het vraaggebed verenigd moet zijn. Terwijl wij als middelaar een goddelijke of hemelse macht aanroepen, een hulp om het gebed verhoring en opname te doen vinden, bidden en smeken wij God onzen Heer bij Zijn barmhartigheid en Zijn oneindige goedheid, bij al hetgeen Hij is, en bij de verdiensten van Jezus Christus door de ongerepte heiligheid van heel Zijn leven, Zijn dood en Zijn handelingen. Daaraan kunnen wij toevoegen de voorspraak en de verdiensten in Christus, de gebeden en verdiensten van O.L.Vrouw, van alle engelen en heiligen, van geheel de strijdende Kerk, en dat in alle nederigheid en erkenning van eigen zwakheden [7]).
Nadat men de Geestelijke Oefeningen gedaan heeft, leidt, bewaart en ontwikkelt men het gebedsleven door in het gebed zelf en in de bedieningen van zijn roeping te volharden. In het bijzonder wordt de via purgativa elke dag opnieuw beoefend door het dagelijks gewetensonderzoek, door akten van zelfverloochening en versterving, door te verlangen naar vernedering en lijden om Christus'

wil. Verder door beoefening der gehoorzaamheid, niet alleen door gehoorzaamheid van wil en uitvoering, maar ook door die van het verstand. Vervolgens door het Sacrament der biecht en door de gewone overwegingen overeenkomstig de oefeningen der eerste Week, bijv. over de dood, over het laatste oordeel, over de onnaspeurlijke beschikkingen en toelatingen Gods, over de ellende der zonden, over de ijdelheid der wereld en over dergelijke dingen meer.
De via illuminativa en unitiva beoefent men dagelijks door de gewone overwegingen, waaraan men de gewone tijd besteedt, door de getijden van O.L. Vrouw of de rozenkrans te bidden — dit geldt voor hen, die geen priester zijn — of door te overwegen onder de Heilige Mis of na de Heilige Communie, zoals dit voorgeschreven is. En om kort te gaan, in alle oefeningen moeten we vrede, rust en godsvrucht vinden, want alle moeten gericht zijn op de gloed der liefde en op de ijver voor de zielen, opdat zij niet verloren gaan. En zo moet men in alles God onzen Heer vinden, en zijn eigen gebedsmethode.
De stof, die voor de beoefening van het gebed geschikt is, zal een ieder naar gelang hij uit de Geestelijke Oefeningen voordeel getrokken heeft, met de genade des Heren gemakkelijk blijven vinden, overtuigd dat om Zijn goedheid God onze Heer hem dit zal geven, en in de mate hij zichzelf met de genade van den Heer tot die verheven taak heeft voorbereid,
Daar het gebedsleven een staat van het geestelijk leven is en het geestelijk leven in Jezus Christus gegrondvest, en daar Hij het eeuwige licht en de oneindige goedheid is, moet Hij boven alles gekend en bemind worden en al het overige in Hem. En zo moeten heel ons leven en denken verheven zijn boven en onthecht aan het lagere, daar wij niet uit een menselijke, maar uit een hemelse en goddelijke geest leven en handelen. Wij moeten in alles Gods macht en goedheid voelen en erkennen, haar beminnen en dienen, en nooit mogen we nieuwsgierig of overmoedig zijn ten opzichte van die verheffingen en verrukkingen door met het verstand meer te willen doorgronden dan waartoe de genade ons brengt. Luisteren we naar Sint Paulus: „Krachtens de mij geschonken genade beveel ik aan ieder van u zich niet hoger te stellen dan recht is, maar zich op juiste waarde te schatten volgens de maat van het geloof, die God een ieder heeft toegemeten" [8]), en „Koester geen hoge dunk van u zelf, maar vrees" [9]). Doen we ook ons voordeel met het woord uit het boek der Wijsheid: „Zo zal wie Gods Majesteit doorgronden wil, verblind worden door haar luister" [10]). Doen we onze overweging in diepe nederigheid en trachten we de genade te kennen, die God onze Heer ons door haar en door het gebed aanbiedt; werken we met die genade mee in ongestoorde rust en vreedzaamheid van geest en bescheidenheid in den Heer. Want Zijn grote gaven pleegt Hij te schenken aan hem, die met zuiver en nederig hart God dient en bemint.
De stof der dagelijkse overweging zal de volgende kunnen zijn. Daaruit zal door de genade van den Heer de genade der beschouwing of verlichting van de geest ontstaan of van vereniging van onze wil met God in zuivere en oprechte liefde [11]).

Eindelijk, wijl het gebed een gave is van God onzen Heer, — zoals geestelijk leven en het diep innerlijk begrijpen van geestelijke dingen en van God [12]), en het vinden van God onzen Heer in alle dingen en handelingen, ieder naar de maat der hem toebedeelde genade en de wijze, waarop hij daaraan beantwoordt in alle

nederigheid, eenvoud, zielereinheid, geloof en vertrouwen op God onzen Heer, alles ontgloeid door het vuur der liefde en de ijver voor Gods eer en glorie bij de redding der zielen —, daarom zal ieder, die zich in het gebed oefent, gemakkelijk stof tot overweging en tot alle gebed in den Heer vinden.

Beslistheid, oprechtheid, zuiverheid en eenvoud in roeping en in mening, die met God in Jezus verenigd is, bevorderen het gebed.

Zo ook in alle dingen herhaaldelijk God onzen Heer te zoeken, door ons zoveel mogelijk van alle liefde tot de schepselen te ontdoen en haar te richten en gericht te houden op den Schepper, Hem in alle schepselen beminnende en alle schepselen in Hem volgens Zijn heilige en goddelijke wil.

Ook helpen levendig geloof, vast vertrouwen en vurige liefde in den Heer tot de geest en alle instellingen der Sociëteit met volkomen verloochening van eigen oordeel.

Zijn eigen geest af te leggen, ook al is die niet verkeerd, en zich te hullen in die der Sociëteit, zich eigen te maken en te beoefenen de volmaaktheid der gehoorzaamheid, ook dit bevordert het gebed.

Men moet zich onverbiddelijk vrij maken van alle nieuwsgierigheid en van de zucht naar geestverrukkingen of buitengewone gunsten, want dit is een wijdopen deur voor veel misleidingen. Van de andere kant kunnen er veel geestesverheffingen voorkomen, die op natuurlijke wijze of door de kracht van dergelijke verstandswerkingen opgewekt worden, of door de gewoonte daarvan. Het is immers duidelijk, dat het gebed waarachtig kan zijn zonder geestelijk smaken of voelen.

Men bevordert het gebed, als men de vooruitgang daarin regelmatig aantekent. Ook als men zich niet haast in het gebed, maar daar, waar men de genade van God onzen Heer voelt, blijft stilstaan, totdat onze ziel in den Heer voldaan is. Het geestelijk smaken en voelen zijn een hulp, maar slechts dan, als men ze als middel en niet als doel beschouwt. Dat men bovenal zoeke de liefde tot God en de volkomen berusting in Zijn oneindig wezen en in Zijn goedheid, en het meewerken met die goedheid en genade van God.

De voornaamste geestelijke gevoelens komen uit de drie goddelijke deugden voort. Uit de overtuiging van het geloof ontstaat het horen, uit het indringen in het geloof het zien. Uit de hoop het ruiken, uit de vereniging van de liefde het voelen en uit de vreugde van het beminnen het smaken. Deze gevoelens zijn hulpmiddelen tot grotere genaden, die Christus onze Heer aan Zijn uitverkorenen geeft, en hij die ze bezit, weet wat het is[13]).

Men diene er echter op te letten, dat men alles wat men in het gebed ondervindt, hetzij vreugde, tranen, verlichtingen of ieder ander gevoelen, smaak, kennis of inzicht, naargelang men daartoe in staat is, den overste of geestelijken raadsman moet meedelen, in volmaakte gehoorzaamheid en volkomen onderwerping, niet alleen aan de heilige Kerk of aan de Sociëteit, maar ook aan de onmiddellijke oversten. Deze rekenschap moet men afleggen, zoals dit in de Kerk gebruikelijk is en de geestelijke schrijvers dit leren, en niet naar eigen methoden. Als men noch in bijzonderheden noch in het algemeen deze rekenschap kan afleggen, moet men de neiging van de wil openbaren, die dat gevoel in de ziel achterlaat.

Nuttig is verder te beschouwen en er zich levendig van te doordringen, dat we Jezus Christus volgen, die in de strijdende Kerk ook nu nog Zijn kruis draagt. De

eeuwige Vader heeft ons tot Zijn dienaren gemaakt. Volgen we Hem dragende ons kruis en verlangen we van de wereld niets anders dan wat Hij verlangd en gekozen heeft: armoede, smaad, last, pijn tot aan Zijn dood, door de zending te volbrengen, waartoe God Hem in de wereld gezonden had, nl. om door volkomen gehoorzaamheid en volmaaktheid in alle deugden de zielen te redden en te heiligen. Maar ons kruis is buitengewoon licht en zoet. Want het draagt reeds de glans en de glorie van de overwinning op de dood, van de Verrijzenis en Hemelvaart van Jezus Christus.
Ook helpt het zich te oefenen in het gevoelig besef, dat Jezus Christus in ons de weg is door de deelgave aan Zijn lijden en onze navolging van Hem; dat Hij de waarheid is door de serene beschouwing van klare, eenvoudige en zuivere waarheden; dat Hij het leven is door de vereniging der liefde, die zich tot den naaste uitstrekt.
Het is nuttig te weten, dat er twee manieren zijn om met het gebed te beginnen. De ene door zich in overweging eenvoudig en nederig tot het geschapene te richten, tot de schepselen zowel in de natuurlijke als in de bovennatuurlijke orde, zoals bijv. de Menswording van Christus, Zijn Mensheid, de Sacramenten, alle ingestorte genaden. Daarin moeten wij innerlijk ontroerd de goddelijke kracht leren zien en zo de ware grond daarvan in God. Een andere manier is met de voorkomende genade van een of andere hogere verlichting er toe gebracht te worden om God te zien en te beschouwen in al het lagere, om te trachten in dat licht onder vertroosting een hogere uitwerking der goddelijke kracht te ervaren in verhevener en helderder waarheden. De tweede manier is verhevener, als God een heel hoge genade en verlichting geeft, waarin de hoogste waarheden beschouwd worden in een vereniging, welke zij gevoelen, die haar ondervinden; en door die verlichting zien en beschouwen zij al het overige in den Heer. Iedere poging echter om zijn denkkracht te forceren moet men van zich afzetten.
Nuttig is God te zoeken door verzaking aan al het geschapene, aan alle verbeelding en eigen begrip, om in deze duisternis van volkomen ontzegging God te aanbidden „in geloof aan de heilige Katholieke Kerk".
Het gemak en de eenvoud der beschouwing komen klaarblijkelijk voort uit de liefde. Nemen wij iemand, wiens vader afwezig is en bericht van hem ontvangt, daarover nadenkt en zich verblijdt, of een andere stemming in zich voelt opkomen, overeenkomstig de maat van zijn liefde en de aard der tijdingen. Dit moet de gesteltenis zijn van den beschouwende en van hem, die zich op het gebed heeft toegelegd.
Men bedenke, dat het werkende en het beschouwende leven steeds moeten samengaan. Nu bewerkt de zo ernstige proeftijd, dat het werkende leven een zekere volmaaktheid bereikt en dat het beschouwende leven toch overheerst, leiding en richting geeft in de rust en in het licht van onzen Heer. Zo komt men tot een hoger werkend leven, dat èn op het werkende èn op het beschouwende leven steunt, en de kracht heeft op alles zijn stempel te drukken, zoals dit voor de grotere dienst van God past. In één woord: handelen uit liefde, die geheel en al met God verenigd is, is het volmaakte handelen.
Het bevordert het gebed, als men uitdrukkelijk en herhaaldelijk daarbij zijn vertrouwen op God verlevendigt, om Hemzelf zowel als om Zijn goedheid, op de verdiensten van Jezus Christus, op het werkdadige voorbeeld van al Zijn daden,

op de verdiensten van O.L. Vrouw, van alle heiligen en engelen, op de goddelijke deugden, genadegaven enz., op de geloften en de geest der Sociëteit in Jezus Christus.
Sommigen werden geholpen en allen kunnen geholpen worden door in nederigheid en eenvoud des harten tot God te zeggen: „Heer, ik ben een ezel, ik kan niet bidden, Heer, leer mij bidden."
Het zal nuttig zijn, dat in alle huizen en colleges der Sociëteit openlijke besprekingen gehouden worden over geestelijke zaken en wel op geestelijke en niet op wetenschappelijke wijze, nl. zó, dat de overste daarvoor een bepaald onderwerp opgeeft en dat allen vervolgens daarover hun mening zeggen, terwijl ieder verzocht wordt zijn geestelijk steentje daartoe bij te dragen.
Om ons voor de volmaaktheid en de gaven van het gebed ontvankelijk te maken moet bij alles wat gezegd is onze aandacht en toeleg voornamelijk daarop gericht zijn, dat we ons hart en geweten op de eerste plaats van alle zware schuld zuiveren, maar ons ook met alle ijver en inspanning van krachten voor alle dagelijkse zonden en iedere onvolmaaktheid behoeden. We moeten ons in den Heer geweld aandoen om alle slechte gewoonten en neigingen, die na de bedreven zonden in ons achtergebleven zijn, uit te roeien, om zo de weg van het goede tot het betere te gaan in alle deugden en in alle bijzondere verplichtingen van onze levenswijze. We moeten altijd God onzen Heer, Zijn heiligen en engelen op een of andere wijze dienen om die genade van het gebed te verkrijgen, en in het gebed zelf daarom vragen.

Allen die in de Sociëteit treden en een bijzondere godsvrucht of afwijkende gebedswijze hebben, moeten daarvan afzien en ze veranderen in de gebedswijze der Sociëteit en de haar eigen manier om met God om te gaan, met een vurig verlangen om haar geheel in zich op te nemen en er van doordrongen te zijn. Hij moet zich oefenen in de werken der Sociëteit, lezen, mediteren en smaken wat pater Magister Ignatius met zoveel overleg, godsvrucht en nederigheid neerschreef. Dan zal hij de nieuwe geest en de godsvrucht eigen aan de Sociëteit gaan voelen, en dat in alle dingen, en wel zacht, krachtig, licht, vrij, innig, vroom en mild, met een voortdurend goede geest en goede godsvrucht in alles, en geleid door de geest der Sociëteit en de smaak daarvan. Niemand verlieze de moed, als hij deze of een dergelijke geest in zich niet gewaar wordt. Hij moet doorgaan in het oprechte verlangen hem te bezitten, hij groeie en vervolmake zich in gehoorzaamheid, hij neme toe in geloof en vertrouwen in de geest der Sociëteit in Jezus Christus, en dat bij alle werkzaamheden, die hem in gehoorzaamheid worden opgedragen, met alle toeleg. Zonder twijfel zal hem met verloop van tijd volgens het welgevallen der goddelijke Majesteit de genade (van het gebed) ten deel vallen.
De ervaring leert, dat iemand die zijn eigen weg gaat, ook al is die goed, en zich niet nederig onderwerpt aan de geest der Sociëteit, langzaam aan tot een geesteshouding komt, die geheel en al daarvan afwijkt. Zijn gewoonten wortelen zich vast en later zijn zij moeilijker in de goede richting terug te brengen, naarmate zij zich dieper ingeworteld hebben. Dan kan het gebeuren, dat in de opvatting over geestelijke dingen grote meningsverschillen daaruit voortkomen, en dat men langzaam aan de geest der Sociëteit verliest.

Men moet een heel bijzondere eerbied en liefde koesteren voor de Geestelijke Oefeningen en voor de leiding, die zij geven. Want door dit begin is pater Magister Ignatius tot zo hoge beschouwing en tot zo verheven gebed opgestegen, en heeft God zo grote dingen door hem tot stand gebracht.

Ieder moet wel bedenken en beseffen, dat de goddelijke voorzienigheid en goedheid de Sociëteit zal begunstigen en in stand houden, zoals Hij Zich gewaardigd heeft haar te beginnen; en wij zelf moeten ons doordringen van de liefde, die God ons ingeeft. Op grond hiervan moeten wij van ijver ontvlamd zijn en hiervan aan allen blijk geven. Dit zal op wonderlijke wijze ten goede komen aan alle werkzaamheden der Sociëteit, zowel naar binnen als naar buiten.

Zoals al gedeeltelijk gezegd is — het is nodig ons hiervan te doordringen —, moeten allen een grote toewijding, een groot geloof en een groot vertrouwen in den Heer hebben, met alle nederigheid en zelfverloochening, in de bijzondere gebedswijze en manier van doen der Sociëteit, die men kan leren kennen uit de Geestelijke Oefeningen, de Constituties en Regels, de tradities, gewoonten en gebruiken. Zij moeten in eenzelfde geest tot alles een vurige liefde koesteren, die zich vol ijver uitstrekt tot den naaste en tot de bedieningen der Sociëteit. Dan zal God onze Heer met hen zijn en hun grote genaden en verlangens schenken in Zijn goddelijke dienst.

Een ieder moet er zich op toeleggen, dat het gebed en de beschouwing der Sociëteit zich uitstrekken tot de werken, die hij verricht en die alle geestelijke bedieningen zijn, zoals preken, de H. Schrift verklaren of de catechismus uitleggen, retraites geven, biechthoren, de sacramenten toedienen, en andere goede werken waarop hij bedacht moet zijn. In deze werkzaamheden moet men in rust en vrede God vinden, met toewijding en overgave van den innerlijken mens, stralend, blij en met tevreden hart, en ontvlamd van de liefde tot God. Op dezelfde wijze moeten we dit in alle andere bedieningen zoeken, ook in de uiterlijke.

7. BRIEF VAN PATER CLAUDIUS AQUAVIVA: OVER DE VRAAG: WELKE DE PRAKTIJK VAN GEBED EN BOETEDOENINGEN IS IN DE SOCIËTEIT, VOLGENS ONS INSTITUUT (Ie GEDEELTE). 8 MEI 1590

Pater Claudius Aquaviva werd in 1542 te Napels geboren en in 1581 op 38-jarige leeftijd tot Generaal der Sociëteit gekozen. Gedurende een periode van 34 jaar bestuurde hij de Orde. Hij was een man van buitengewone geestesgaven en van diepe vroomheid [1]).

In de moeilijkheden en conflicten, aangaande verschillende kwesties van ascetische aard, die tijdens het generalaat van pater Everardus Mercurianus, zijn voorganger, in de Orde gerezen waren en onder zijn bestuur aanhielden, greep pater Aquaviva door dit rondschrijven over de praktijk van gebed en boetedoeningen op de hem eigen krachtige wijze in. Sprekend met gezag stelt hij in deze Brief over de duur, het object, het karakter en de praktijk van het ignatiaans gebed een reeks duidelijke normen en richtlijnen op. Evenals pater Nadal verdedigt ook hij de stelling, dat dit gebed in wezen apostolisch moet zijn, ofschoon het tegelijkertijd een even wezenlijk absoluut karakter kan dragen. Het ignatiaans gebed behoeft dus niet slechts middel te zijn tot het apostolisch doel. „Indien echter iemand van mening is, dat de vrucht van onze overweging in deze laatste zin op iets anders doelt, en wel zó dat zij krachtens haar natuur niet tegelijk streeft naar liefde en kennis van God; ja zelfs zou beweren, dat het aldus aan een lid der Sociëteit nooit geoorloofd is zich uitsluitend het liefhebben en begrijpen van God in het gebed tot doel te stellen, maar dat hij aldoor zijn overweging zó moet inrichten, dat zij metterdaad iets anders beoogt, en dat het hem niet vrij staat een onderwerp, dat niet rechtstreeks op een effect buiten het gebed gericht is, te overwegen, — die verkeert zonder twijfel in dwaling en verdraait deze stelling (dat de kracht en de werkzaamheid van het gebed tot een effect buiten het gebed moeten leiden) tot een andere betekenis dan die zij volgens het gezag der leermeesters van het geestelijk leven en volgens de natuur der beschouwing hebben kan" [2]). In de kern van zijn betoog levert pater Aquaviva op genoemd beginsel een beknopt commentaar. Verder geeft zijn Brief aan de hand der vier genoemde punten antwoord op de vraag, hoe de Jezuïet tegelijk een contemplatieve en actieve, een absolute en apostolische gebedsgeest in zich kan aankweken. Als pater Aquaviva in zijn Brief over beschouwing spreekt, bedoelt hij daarmee niet met name de ingestorte beschouwing. Wie evenwel tussen de regels doorleest, kan zijn gedachten daaromtrent gemakkelijk raden, vooral als wij in aanmerking nemen, dat hij zelf van God de genade van een contemplatief gebed ontvangen had.

De juiste datering van deze Brief is 8 Mei 1590 en niet, zoals de uitgave der Epistolae vermeldt, 8 Mei 1599 [3]). (*Epist. Gen. I, pp. 248—259*).

BRIEF VAN ONZEN EERWAARDEN VADER CLAUDIUS AQUAVIVA AAN DE PATERS, FRATERS EN BROEDERS DER SOCIËTEIT VAN JEZUS

Over de vraag: welke de praktijk van gebed en boetedoeningen is in de Sociëteit, volgens ons Instituut.

Bij enigen is, naar wij vernomen hebben, soms twijfel gerezen over het verstaan en het uitvoeren der Constituties en Regels, voorzover deze aangaande boetedoeningen en gebeden iets voorschrijven. Daarom hebben wij gemeend het beste te doen met, overeenkomstig de zorg die wij krachtens ons ambt uit te oefenen hebben, enige hoofdzaken daaromtrent zo kort mogelijk uiteen te zetten.

Het doel onzer Sociëteit is: eigen heil en volmaaktheid, en dit op de eerste plaats; vervolgens zorgvuldige bevordering van het heil en de volmaaktheid onzer naasten. Er is echter dit verschil tussen beide doeleinden, dat het doel dat ons betreft voornamer geacht moet worden, dan het doel dat den naaste aanbelangt. Dit zowel om de mate der verplichting, waarmee wij aan elk doel gebonden zijn, alsook wegens de orde der welgeregelde liefde. Vooral echter omdat het laatste doel op het eerste als op zijn grondslag steunt; en wel zó, dat, waar het eerste wankelt, het tweede noodzakelijk bezwijkt en ineenstort. Daarom heeft onze Heilige Vader Ignatius ons met een waarlijk buitengewone wijsheid zeer veel methoden geleerd om dit eerste doel te bereiken. Maar geen heeft hij als werkdadiger aanbevolen dan het gebed en de versterving, waarover wij nu iets gaan zeggen. Zo ook hebben door middel van de vroegste herinneringen onzer paters, degenen die door de dagelijkse omgang met den heilige onderricht zijn, ons als getuigenis nagelaten, dat deze twee middelen het krachtigst zijn.

Om nu bij het gebed te beginnen, eerst bepaal ik hetgeen op de daarvoor bestemde tijd betrekking heeft.

Het staat aan de studenten weliswaar niet vrij veel tijd er aan te besteden, mits met ijver gewaakt worde „dat de liefde tot hechte deugden en voor het religieuze leven niet verflauwe"; — gelijk het hun evenmin vrijstaat door verschillende boetedoeningen en kastijdingen hun lichaam uit te putten. Als reden hiervoor geldt, dat zij voor de studie bestemd zijn, welke bijna den gehelen mens opeist; en als zij zich tot meerdere eer van God en nut der naasten met een oprechte bedoeling daarop toeleggen, dan doen zij gedurende die tijd een werk dat niet alleen even welgevallig is als langdurig bidden, maar zelfs — de Constituties getuigen het met eigen woorden — een waarin de Goddelijke Majesteit meer welgevallen heeft.

Iets anders geldt voor de professen en gevormde coadjutoren, van wie als zeker gelden moet, dat zij als geestelijke mannen beschouwd kunnen worden, als mannen, die zó op de weg van Christus onzen Heer gevorderd zijn, dat ze daarlangs kunnen voortsnellen. Hun heeft onze Heilige Vader geen andere regel menen te moeten voorschrijven dan de maat, die hun lichamelijke gezondheidstoestand en de uitwendige werken van liefde en gehoorzaamheid hun toestaan; mits toch altijd de biechtvader geraadpleegd worde en bij twijfel omtrent hetgeen dienstig is, de zaak aan den Overste worde voorgelegd, zoals uitdrukkelijk in het zesde Deel der Constituties staat.

Nu heeft een latere Generale Congregatie ieder een uur overweging voorge-

schreven. Wel is haar bedoeling daarbij deze, dat niemand daardoor tot een langere tijd gebonden en ook niemand van die tijd ontslagen zou zijn; maar allerminst wilde zij op een of andere wijze het bedoelde Deel der Constituties nietig verklaren of het ook maar enigszins opschorten. Integendeel, onder de boven aangegeven voorwaarde worden voor het vermeerderen van gebed en boete verlof en vrijheid aan allen gegund. Daarom: mits iemand bij zichzelf met waarschijnlijkheid er voor kan instaan, dat hij noch door overmatige inspanning zijn gezondheid zal benadelen, noch de diensten aan den naaste zal ontwijken of opgeven, noch waar de gehoorzaamheid iets oplegt, zich minder bereid zal tonen om dit met de passende opgewektheid te volbrengen, — dan blijft het hem vrij om de tijd, welke volgens zijn oordeel nuttig kan zijn tot zijn vooruitgang, geheel aan vrome overdenking of lezing te besteden; en dit is even loffelijk als verdienstelijk. Hetgeen betrekking heeft op iemands toeleg in het vervullen van zijn werk, op tucht en algemene huisorde — zoals recreatie enz. —, of ten slotte op de noodzakelijke rust na de vermoeienissen der bediening, dit alles valt zeker onder de hierboven vermelde titels van uitzondering, die van gehoorzaamheid namelijk en gezondheidstoestand, en voor het overige onder de strekking der boven aangehaalde punten.

Vestigen wij nu onze aandacht op het hoe en waarover. Hun die zich reeds vaker in deze vrome overdenkingen geoefend en door een lange praktijk een gemak van bidden verworven hebben, worden geen bepaalde stof noch wijze van bidden voorgeschreven. De Geest des Heren immers, die met ruim gevierde teugel pleegt voort te snellen over de ontelbare wegen, die Hij heeft om zielen te verlichten en allerinnigst aan Zich te binden, moet niet door een afperking van Zijn gebied als het ware worden ingetoomd. En ons — pater Nadal zaliger gedachtenis heeft zich eens even vroom als verstandig in deze zin uitgesproken — ons voegt het wel den goddelijken Leraar te volgen, maar is het geenszins geoorloofd Hem vooruit te streven. Daarom: evenals het onverstandig zou zijn en vreemd aan de wetten der voorzichtigheid om aan de leden onzer Sociëteit het doordringen in de geheimen der goddelijke natuur, het bepeinzen der op elke wijze oneindige eigenschappen van den Allerhoogste, het doorvorsen en doorgronden van de driepersoonlijke Eenheid en de in natuur enkelvoudige Drievuldigheid als bijzondere taak op te leggen, — nog dwazer zou het zijn de overdenking daarvan als strijdig met ons Instituut aan iemand te ontzeggen.

Geenszins echter ontkennen wij, dat bij deze wijze van overweging somtijds ongelukken voorkomen door de misgreep van hen, die haar minder voorzichtig in praktijk brengen. Dan verkrijgen zij namelijk daaruit een geheel tegengesteld gevolg: ze nemen, om een voorbeeld te noemen, uit de overweging een goede dunk over zichzelf mee, omdat ze hoge onderwerpen beschouwen, en van de andere kant geringschatting voor hem, die eenvoudige en niet zo verborgene zaken doorgrondt; of een eigenzinnig oordeel in hun beslissingen; of een hardnekkig vasthouden aan de geestelijke genoegens, waarmede de ziel bij deze wijze van overwegen overgoten wordt. Dit alles immers brengt evenveel schade aan de gehoorzaamheid als nadeel aan de zielenijver. Daarom moeten mensen van dit stempel niet als contemplatieven behandeld worden, maar als personen die zich bij hun beschouwing in de meest vaste strikken des vijands verward hebben.

Daarvan moeten zij bevrijd, ja zelfs soms van de voze en valse bespiegeling volledig afgehouden en tot de ware weg teruggebracht worden.
Dit is echter geen reden om de waarheid te weerstreven of zich tegen de in zoveel getuigenissen neergelegde ervaring der heilige Vaders te verzetten en min te denken over de contemplatie of de onzen van haar af te houden. Want juist dit wordt door de mening en de stem van vele Vaders duidelijk en zeker: dat de ware en volmaakte beschouwing machtiger en werkdadiger dan welke andere methode van overwegen ook de opstandigheid der mensen breekt en brijzelt, krachtiger de luien aanzet tot gehoorzaamheid aan de bevelen der Oversten, en de lauwen vuriger ontvlamt om voor het heil der zielen te zorgen.

Nu is er een gezegde dat zeer velen in de mond ligt. Zij beweren namelijk, dat al de kracht en werkzaamheid van ons gebed tot een effect buiten het gebed moeten leiden, en dat men niet de vergissing mag begaan om de beschouwing louter in zichzelf besloten te laten. Indien dit gezegde juist verstaan wordt, valt er niets op aan te merken. Ja zelfs, op een van de wijzen, die hieronder zullen worden aangegeven, is dit gezegde door onze voorgangers gebruikt in antwoorden of brieven.
De eerste wijze, waarop dit behoort te gebeuren (nl. dat de kracht van het gebed een effect voortbrengt buiten het gebed), is deze: de onzen moeten zich niet blijvend tevreden stellen met die inwendige smaak, welke het gebed geeft, en door slechts een weinigje zoetigheid verlokt geen moeite doen, om daaruit enige verdere vrucht voor zichzelf te trekken tot de juiste inrichting hunner levenswijze of tot het verwerven van deugden; zodat zij, om een voorbeeld te noemen, na in een ijverige beschouwing het geduld gepeild te hebben van den Verlosser der mensen, dat straalde bij de felste foltering der smarten die Hij te doorstaan had, na Zijn verwerping levendig bepeinsd te hebben, alsook het vuur en de zielenijver, waarvan Hij zo hevig gloeide, — dat ze zich dan nog door dezelfde prikkels van ongeduld en hoogmoed laten drijven als te voren. Deze wijze nochtans om het gebed een vrucht buiten zichzelf te laten voortbrengen is aan alle religieuzen gemeen en moet door allen, die zich op beschouwing toeleggen, in praktijk worden gebracht.
De tweede wijze, waarop dit geschieden moet, bestaat hierin: in de beschouwing ontgloeit onze geest door het vuur der goddelijke liefde en stijgt tot God, wiens hoogste goedheid en hoogste beminnelijkheid hij inziet, met vlammende liefde op; waaruit dan vervolgens oplaait die felle vlam van het verlangen om aan de eigenliefde als aan een kluister en een kerker te ontsnappen en God den Allerhoogste getrouw in alles te dienen, tegelijk ook om met alle kracht zich er voor in te spannen, dat allen een zo groot en zo heerlijk en zo begerenswaardig Goed met vlijt leren kennen en buitenmate beminnen. Dit blijft dan echter de voorwaarde: dat, waar de mens begrijpt, dat het zo den almachtigen God behaagt, dat de norm van zijn levensplan het zo eist, dat het zo dienstig is of ten slotte dat men het zo beveelt, hij zich graag van die zoetheid en van de aangename geneugten der beschouwing losmaakt en zich bij de anderen aansluit om moedig te werken; en dat dan dezelfde gloed, die hij in die haard van godsvrucht heeft verkregen, hemzelf aanvuurt tot daden, en ook degenen met wie hij te doen heeft, door een heerlijk voorbeeld van religieus leven ontvlamt. Daarentegen: wie zich

aan het monastieke leven gegeven en bij een monniksorde aangesloten heeft, zo iemand weet, dat het Gods bedoeling is, dat hij volgens zijn levensstaat die kalmte geniet „om rust te nemen en te zien, hoe zoet de Heer is"; en daarom moet het hem genoeg zijn om opgesloten binnen de engte zijner cel den naaste de vurige hulp zijner smekingen te doen toekomen.

De derde wijze ten slotte bestaat hierin, dat wij de gedachten der Heilige Boeken en de ware beginselen van ons geloof met die bedoeling overwegen om ze, na het verkrijgen van een helder inzicht, in de harten van het onwetende volk door preek en onderrichting in te druppelen. Indien echter iemand van mening is, dat de vrucht onzer overweging in deze laatste zin op iets anders doelt, en wel zó dat zij krachtens haar natuur niet tegelijk streeft naar liefde en kennis van God; ja zelfs zou beweren, dat het aldus aan een lid der Sociëteit nooit geoorloofd is zich uitsluitend het liefhebben en begrijpen van God in het gebed tot doel te stellen, maar dat hij aldoor zijn overweging zó moet inrichten, dat zij metterdaad steeds iets anders beoogt, en dat het hem niet vrijstaat een onderwerp, dat niet rechtstreeks op een effect buiten het gebed gericht is, te overwegen, — die verkeert zonder twijfel in dwaling en verdraait deze stelling tot een andere betekenis dan die zij volgens het gezag der leermeesters van het geestelijk leven en volgens de natuur der beschouwing hebben kan. Geen mens immers kan met juistheid beweren, dat God door mij bemind wordt met het doel om een aan Hem aangename daad te stellen, men zal integendeel menen, dat ik daarom de daad stel, ómdat ik Hem bemin en door de prikkels der liefde tot Hem gedreven word om dit werk aan te pakken en te voltooien.

Omdat naar mijn oordeel de boven ontwikkelde gedachte belangrijk is, zal ik in enkele punten samenvatten wat reeds uiteengezet is over de wijze van bidden van een contemplatief (bijv. een karthuizer, of een willekeurig andere) en die van een der onzen.

Vooreerst verschil in tijd. Immers: de contemplatief gebruikt om te bidden alle tijd, die hij vinden kan, want hij behoeft zich niet op te houden met andere bezigheden; het lid der Sociëteit ondervindt de drang van een onafgebroken reeks bezigheden en is dus gedwongen de oefeningen van godsvrucht en de verzorging van zijn inwendig leven meer dan eens te onderbreken.

Ofschoon de contemplatief door het zware werk van langdurig te bidden veel vergt van zijn lichaamskrachten en ze aldus verzwakt, doet hij toch niets wat aan zijn roeping vreemd is, mits hij voor zijn gezondheid geen ernstig gevaar loopt, — hij maakt zich immers niet minder geschikt voor eventuele andere verplichtingen in zijn orde; het lid der Sociëteit daarentegen belemmert vele niet geringe voordelen die in de lijn zijner roeping liggen door die gewelddadige kastijding van zijn lichaam en door het slopen van zijn krachten; wanneer hij zich dus door overmatige arbeid meer dan billijk is afmat, gaat hij de grenzen, die hem door God en zijn Orde gesteld zijn, te buiten.

De contemplatief wordt zelden of nooit uit kracht der gehoorzaamheid van de overweging afgetrokken, waarin de hoofdbezigheid ligt, waartoe hij geroepen is; het lid der Sociëteit wordt bij herhaling naar elders, waar zijn roeping hem namelijk heenleidt, weggeroepen.

Ten slotte: de contemplatief heeft in de beschouwing zelf zijn haven bereikt, en moet het voor een bekoring houden, telkens als hij opgevorderd wordt zich iets

anders in zijn bespiegelingen tot doel te stellen; het lid der Sociëteit daarentegen schiet in het voornaamste deel van zijn taak aanmerkelijk tekort, wanneer hij om het genot, dat hij in de ledigheid dezer heilige rust ondervindt, zou dralen om naar de arbeid in 's Heren wijngaard uit te trekken.
De contemplatief zoekt eenzaamheid en stilzwijgen als zeer nuttige hulpmiddelen voor zijn gebed en, omdat zijn levenswijze niets anders inhoudt, handelt hij volkomen volgens de geest zijner orde door elk van beide ongeschonden te bewaren; het lid der Sociëteit echter zoekt de verwijdering uit het gezelschap der mensen en het stilzwijgen, voorzover zij stroken met de middelen en het doel van zijn Instituut; en daarom kan hij zich evengoed uit eigen beweging van de omgang met de mensen afzonderen en het stilzwijgen, waar dit geoorloofd en passend is, onderhouden, als beide, wanneer de gehoorzaamheid of de liefde het eisen, niet zonder verdienste meer dan eens onderbreken. Want hij mag niet toelaten, dat het verlangen om die rust te genieten hem in het verzorgen van de belangen der naasten belemmert. Hij moet echter dit vasthouden, wat de H. Gregorius aan de Oversten ingeeft: „De zorg voor het inwendige bij het bezig zijn met uitwendige dingen niet verminderen, en de aandacht voor het uitwendige bij de bezorgdheid voor inwendige dingen niet verlaten"[4]).

Omdat nu door de drukte van onze bezigheden de kalmte der heilige beschouwing in de Sociëteit onophoudelijk onderbroken en verontrust wordt, verlangt onze Heilige Vader Ignatius iets bepaalds in de onzen. Hij verlangt dit niet, opdat ze daardoor minder ijverig zouden worden om tijd aan andere bezigheden te onttrekken en deze aan gebed en inkeer in zichzelf te besteden, maar om een anders noodgedwongen onderbreking van het werk voor den naaste en een zich terugtrekken na onvoltooide arbeid te voorkomen. Hij wil namelijk, dat ze op elke plaats en verwikkeld in welke bezigheden dan ook, toch door veelvuldige verzuchtingen met hun geest tot God zouden opstijgen en deze soort van gebed voor de allerbeste zouden houden: om al het hunne tot Gods grotere dienst en verheerlijking terug te brengen.
Toch moet hier enig onderscheid gemaakt worden. Want indien wij zonder meer de verschillende werkzaamheden en uiterlijke diensten op zich beschouwen, kunnen zij in die zin de naam van gebed dragen en met recht gebed genoemd worden, waarin heilige mannen plegen te verzekeren, dat hij niet ophoudt te bidden, die niet ophoudt goed te handelen. Maar indien wij er onder verstaan dat opstijgen van de geest naar God, dat doelen op Hem en de opdracht waarmee de ziel zich aan haar Heer in het gebed toewijdt, dan verdient naar waarheid dit alleen de naam van gebed. En dat is het gebed, dat wij op aansporing van Sint Basilius elk ogenblik moeten beoefenen, zowel door God oneindige dank te zeggen als door het oog van onze geest op Zijn opperste Majesteit gevestigd te houden. Want dan pas heeft men volgens zijn woord waarlijk en volmaakt „zonder ophouden gebeden, als men in geheel zijn levenswijze en levensplan zich aan de goddelijke wil gelijkvormig gemaakt heeft; zó dat het leven zelf met recht een aanhoudend en onafgebroken gebed genoemd wordt en is" [5]).
Toch houde men het volgende in het oog. Dit laatste is eigenlijk niet die diepe en hoge beschouwing over onze zieletoestand, over de goddelijke natuur of de heerlijkheid der eeuwige zaligheid, die voor de kennis van zichzelf en het vol-

maakte begrip der hemelse dingen gevraagd wordt. Vervolgens echter: dit soort verzuchtingen kan nauwelijks of liever helemaal niet beoefend worden door wie niet tevoren uit een lange en naarstige praktijk de gewoonte van te bidden verkregen heeft, wiens ziel dus niet bijzonder toegerust is. Om immers de volle waarheid te zeggen: dit herhaalde en eigen geworden omhoogstijgen der ziel moet werkelijk gehouden worden voor een vrucht, die uit het gebed geplukt wordt. Vandaar dat Sint Gregorius zeer mooi als uitleg der woorden „Bidt zonder ophouden" leert: dat hij die niet volmaakt en in alle opzichten volgroeid is, dit gebed niet verrichten kan; en ook dat hij, die wegens kleinheid en zwakheid op de grond blijft kruipen en zich aan de aardse dingen hecht, des te minder ononderbroken met God bezig kan zijn, naarmate hij onder de eigenlijke gebedstijd door een voortdurend afdwalen van zijn geest naar andere dingen, er zich meer op moet betrappen, dat hij voor de goddelijke tegenwoordigheid vlucht. Dit zij derhalve buiten twijfel: deze beschouwing van Gods tegenwoordigheid is een oefening vol van godsvrucht, en voor de werken onzer Sociëteit, die immers met zoveel liefde voor het heil van den naaste geschieden, ten volle noodzakelijk. Niet aldus echter, dat haar leden met deze oefening alleen tevreden moeten zijn, en de afzondering en vrije tijd, die hun ter beschikking staan, niet met ijver zouden aangrijpen; of er op zouden kunnen vertrouwen, dat zij deze gave zonder bijzondere toeleg op ingetogenheid zullen verkrijgen. Deze ingetogenheid moeten zij daartoe trachten te bewaren, en niet slechts de inwendige afzondering van alle gedruis en alarm van wereldse dingen en eigen begeerten, maar ook de uitwendige: door op de vereiste tijd en plaats hun gebed te verrichten. Mits zó dat — waarop we reeds dikwijls de nadruk gelegd hebben — noch de gehoorzaamheid gekwetst noch de hulp aan de zielen belemmerd worde.

VERKLARING DER GEBRUIKTE AFKORTINGEN

Chronicon I etc.	Monumenta Historica Societatis Jesu, *Vita Ignatii Loyolae et rerum Societatis Jesu Historia seu Chronicon Societatis Jesu*, TT. 6, Matriti, 1894—1898.
Constit. I etc.	Mon. Hist. Soc. J., *Monumenta Ignatiana*, Series 3a, *Sancti Ignatii de Loyola Constitutiones Societatis Jesu*, T. 1, *Monumenta Constitutionum praevia*; T. 2, *Textus Hispanus*; T. 3, *Textus Latinus*. Roma, 1934—1938. N.B. Als niet naar de critische uitgave der Constituties verwezen wordt, worden het Examen Generale en de Constituties aldus geciteerd: Exam. Gen., c.1., n. 1 (= Examen Generale, caput 1 um, numerus 1 us); P. I, c. 1, n. 1A (= Pars Ia, etc. Declaratio A).
Epist. I etc.	Mon. Hist. Soc. J., *Mon. Ign.*, Series 1a, *Sancti Ignatii de Loyola Epistolae et Instructiones*, TT. 12, Matriti, 1903—1910.
Epist. Gen. I etc.	*Epistolae Praepositorum Generalium ad Patres et Fratres Societatis Jesu*, TT. 1—2, Gandavi, 1847; TT. 3—4. Bruxellis, 1883, 1908.
Epist. Nad. I etc.	Mon. Hist. Soc. J., *Epistolae P. Hieronymi Nadal*, TT. 1—3, *Epistolae 1546—1577*; T. 4, *Selecta Natalis Monumenta in eius Epistolis commemorata*. Matriti, 1898—1905.
Exerc. Spir.	Mon. Hist. Soc. J., *Mon. Ign.*, Series 2a, *Exercitia Spiritualia Sancti Ignatii de Loyola et eorum Directoria*, Matriti, 1919.
Inst. Soc. Jesu I etc.	Institutum Societatis Jesu, T. 1, *Bullarium et Compendium Privilegiorum*; T. 2, *Examen et Constitutiones, Decreta Congregationum Generalium*; T. 3, *Regulae, Ratio Studiorum, Exercitia Spiritualia, Directoria*. Florentiae, 1892—1893.
Mon. Bobad.	Mon. Hist. Soc. J., *Bobadillae Monumenta, Nicolai Alphonsi de Bobadilla Gesta et Scripta*, Matriti, 1913.
Mon. Fab.	Mon. Hist. Soc. J., *Fabri Monumenta, Beatri Petri Fabri Epistolae, Memoriale et Processus*, Matriti, 1914.
Mon. Paed.	Mon. Hist. Soc. J., *Monumenta Paedagogica Societatis Jesu, quae primam rationem studiorum anno 1586 editam praecessere*, Matriti, 1901.
Mon. Rodr.	Mon. Hist. Soc. J., *Epistolae PP. Paschasii Broëti, Claudii Jaji, Joannis Codurii et Simonis Rodericii*, Matriti, 1903.

Mon. Xav. I etc.	Mon. Hist. Soc. J., *Monumenta Xaveriana*, T. 1, *S. Francisci Xaverii Epistolae aliaque Scripta*; T. 2, *Scripta varia de Sancto Francisco Xaverio*, Matriti, 1899—1912.
Polanco Complem. I etc.	Mon. Hist. Soc. J., *Polanci Complementa seu Epistolae et Commentaria P. Joannis Alphonsi de Polanco*, TT. 2, Matriti, 1916—1917.
Scripta I etc.	Mon. Hist. Soc. J., *Mon. Ign.*, Series 4a, *Scripta de Sancto Ignatio de Loyola*, TT. 2, Matriti, 1904—1918.
Nadal, *Scholia*	H. Nadal S.J., *Scholia in Constitutionibus et Declarationes S. P. Ignatii*, Prati, 1883.
Suarez, *de Religione Soc. Jesu*	F. Suarez S.J., *Tractatus de Religione Societatis Jesu*, castigatus curis P. Guéau de Reverseaux S. J., Bruxellis—Parisiis, 1857.

N.B. De nummers, die wij aangeven bij verwijzing naar de Formula Instituti, beantwoorden n i e t aan de indeling, die in de critische uitgave der Constituties voorkomt. Deze indeling is voor de beide Formulae niet dezelfde. Wij volgen de meer overzichtelijke indeling, die wij in andere uitgaven der Constituties aantreffen, zo bijv. in de *Constitutiones Societatis Jesu latinae et hispanicae cum earum Declarationibus*, Romae, 1937. Ook in de Tekstbijlage volgden wij deze laatste indeling. — Bij de vertalingen uit de Exercitia hebben wij dikwijls dankbaar gebruik gemaakt van de Nederlandse bewerking van A. Geerebaert S.J., *De Geestelijke Oefeningen uit het Spaansch „eigenhandig schrift" vertaald*, Alken, 1924.

VERWIJZINGEN

INLEIDING

[1]) N. Bobadilla, *Autobiographia*, n. 12, Mon. Bobad., p. 617. Een nadere plaatsaanduiding wordt door Bobadilla niet gegeven, maar wij mogen veronderstellen, dat de plechtigheid plaatsvond in het huis, dat de Iñiguisten toen bewoonden en waar in alle stilte de beraadslagingen plaatsvonden.
[2]) Constit. I, *De obedientiae voto faciendo*, 15 April 1539, p. 8. Zie de critische opmerkingen over dit document: o.c., *Prolegomena*, pp. XLI—XLVI.

LOYOLA EN MANRESA.

[3]) L. Gonçalves da Camara, *Acta S. Ignatii*, n. 21, Scripta I, p. 50.
[4]) O.c., n. 5—11, pp. 39—43.
[5]) O.c., n. 17—18, pp. 46—47. Vgl. Dom Anselm M. Albareda, *Sant Ignasi a Montserrat*, Montserrat, 1935, pp. 56—70. P. Leturia S.J., *El Gentilhombre Iñigo López de Loyola en su Patria y en su siglo*, Montevideo, 1938, pp. 259—276.
[6]) O.c., n. 18, p. 47.
[7]) Scripta I, *Censura P. Araozii in vitam S. Ignatii a P. Ribadeneira scriptam; Quaedam de P. Ignatio quae non sunt impressa*, pp. 731—733. Zie over Ignatius' verblijf in deze grot en zijn betrekkingen tot de monniken van Montserrat: P. Leturia S.J., *San Ignacio en Montserrat*, Manresa, April 1936, pp. 153—176, waar tegen een onjuiste opvatting van Dom Anselm Albareda in zijn reeds genoemd boek „*Sant Ignasi a Montserrat*" stelling genomen wordt.
[8]) L. Gonçalves da Camara, *Acta S. Ignatii*, n. 27, Scripta I, p. 53.
[9]) O.c., n. 23, p. 51.
[10]) O.c., n. 25, p. 52.
[11]) O.c., n. 28—31, p. 53—55.
[12]) H. Nadal, *In Examen Annotationes*, Epist. Nad. IV, p. 652.
[13]) L. Gonçalves da Camara, *Memoriale de S. Ignatio*, n. 136—137, Scripta I, p. 219—220.
[14]) Vgl. A. Astrain S.J., *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, I, Madrid 1912, pp. 102—123. J. Creixell S.J., *San Ignacio de Loyola*, I, Barcelona, 1922, pp. 175—185.
[15]) L. Gonçalves da Camara, *Acta S. Ignatii*, n. 45, 50, 71, 85, Scripta I, pp. 63, 66, 79—80, 87—88. Epist. I, *Jacobo Cazador*, 12 Febr. 1536, p. 96. Ib. XII, *Patri Joanni de Verdolay*, 24 Juli 1537, p. 321. Ib. I, *Elisabethae Roser*, 19 Dec. 1538, p. 143. J. Laínez, *Excerpta ex Adhortationibus*, Scripta II, p. 75.
[16]) J. Polanco, *Vita Ignatii Loyolae*, Chronicon I, pp. 50, 69—70, 79. Polanco Complem. I, pp. 109, 510, 668. Epist. V, *Patri Francisco Palmio ex comm.*, 29 Juli 1553, pp. 259—260. J. Laínez, *Epistola de S. Ignatio*, Scripta I, p. 114. N. Bobadilla, *Autobiographia*, n. 11, Mon. Bobad., p. 616. Vgl. P. Tacchi Venturi S.J., *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, II, Roma, 1922, pp. 199—212. P. Leturia S.J., *Nuevos datos sobre San Ignacio*, Bilbao, 1925, pp. 56—60, waar twee teksten van Nadal gepubliceerd zijn uit de nog niet

uitgegeven handschriften, die in het Archief der Sociëteit berusten: *Polanci Historia*, vol. I; *P. Natalis Meditationes et dialogi de Instituto*. Deze teksten werpen een helderder licht op Nadals opvatting over het ontstaan der Sociëteit en de betekenis van Manresa.

MONTMARTRE.

[17]) L. Gonçalves da Camara, *Acta S. Ignatii*, n. 73, Scripta I, p. 81.

[18]) Voor Magister Francisco maakte Ignatius een uitzondering. Door de lessen, die hij geven moest, schijnt hij niet in de gelegenheid geweest te zijn vóór de gelofte van Montmartre de Geestelijke Oefeningen te doen. Hij deed ze later. P. Faber, *Memoriale*, n. 15, Mon. Fab., p. 496.

[19]) S. Rodríguez, *De Origine et progressu Societatis Jesu*, Mon. Rodr., p. 459.

[20]) L. Gonçalves da Camara, *Acta S. Ignatii*, n. 85, Scripta I, pp. 87—88. J. Laínez, *Epistola de S. Ignatio*, o.c., pp. 111—112, 114—115. P. Faber, *Memoriale*, n. 15, Mon. Fab., pp. 496; *Epistolae*, o.c., pp. 9—10. N. Bobadilla, *Autobiographia*, n. 5, Mon. Bobad., p. 615. S. Rodríguez, *De Origine et progressu Societatis Jesu*, Mon. Rodr., pp. 457—460. J. Polanco, *Vita Ignatii Loyolae*, Chronicon I, pp. 50, 59, 61—62, 69—70. Polanco Complem. I, pp. 109, 509, 668. Epist. V, *Patri Francisco Palmio ex comm.*, 29 Juli 1553, pp. 259—260. De formulering van Polanco in zijn *Vita Ignatii Loyolae* (1574), p. 50 is de meest nauwkeurige. Vgl. P. Leturia, *Nuevos datos etc.*, p. 54—55, waar twee teksten gepubliceerd zijn uit een Castiliaanse en Italiaanse voorbewerking van Polanco's *Vita*, daterend uit de jaren 1548 en 1551. De teksten van Nadal zijn nog niet uitgegeven.

DE EEUWIGE STAD.

[21]) S. Rodríguez, l.c.; J. Laínez, l.c.; J. Polanco, *Vita Ignatii Loyolae*, Chronicon I, pp. 50—51.

[22]) J. Polanco, *Vita etc.*, p. 51.

[23]) Epist. I, *Petro Contarini*, Aug. 1537, pp. 123—126. *Commoratio S. Francisci Xaverii Bononiae 1537*, Mon. Xav. II, pp. 114—118. J. Laínez, *Epistola de S. Ignatio*, Scripta I, p. 118. S. Rodríguez, *De Origine et progressu Soc. Jesu*, Mon. Rodr., p. 492. Zie ook de brief van Le Jay, gedateerd Bassano, 5 September 1537, door P. Tacchi Venturi gepubliceerd in zijn *Storia della Compagnia di Gesù*, I 2, Roma, 1931, pp. 43—44.

[24]) L. Gonçalves da Camara, *Acta S. Ignatii*, n. 95, Scripta I, p. 94. J. Polanco, *Vita etc.*, p. 63.

[25]) J. Polanco, *Vita etc.*, p. 72.

[26]) L. Gonçalves da Camara, *Acta S. Ignatii*, n. 96, Scripta I, pp. 94-95. Excer. Spir., pp. 354—355 (*de dos banderas, colloquio*).

[27]) L. Gonçalves da Camara, l.c. J. Laínez, *Excerpta ex Adhortationibus*, Scripta II, pp. 74—75. H. Nadal, *In Examen Annotationes*, Epist. Nad. IV, pp. 649—650. P. Ribadeneira, *De actis S. Ignatii*, n. 83, Scripta I, p. 378. Zie H. Rahner S.J., *Der tatsächliche Verlauf der Vision des hl. Ignatius in der Kapelle von La Storta*, Zeitschr. f. Asz. u. Myst., X, 1935, pp. 124—139.

[28]) J. Polanco, *Vita etc.*, p. 59. Polanco Complem. I, 509. J. Laínez, *Epistola de S. Ignatio*, Scripta I, pp. 116—117.

[29]) L. Gonçalves da Camara, *Acta S. Ignatii*, n. 98, Scripta I, pp. 95—96. J. Polanco, *Vita etc.*, pp. 69—70. S. Rodríguez, *de Origine et progressu Soc. Jesu*, Mon. Rodr., pp. 503—507. Scripta I, *Sententia Vicarii urbis pro Ignatio ejusque sociis*, pp. 627—629.

„DE BERAADSLAGING DER EERSTE PATERS."

[30]) Constit. I, *Deliberatio primorum Patrum 1539*, p.1. Zie Tekstbijlage I, pp. 303—307.
[31]) Constit. I, *ib.*, p. 3.
[32]) Constit. I, l.c.
[33]) Constit. I., *ib.*, p. 4.
[34]) Constit. I, l. c.
[35]) Vgl. Exerc. Spir., pp. 370—373 (*3a manera de humildad*), 380—389 (*2° & 3° modo para hazer sana y buena electión*).
[36]) Constit. I, *Deliberatio etc.*, *p.* 5.
[37]) Constit. I, *ib.*, pp. 5—6.
[38]) Constit. I, *Conclusiones septem sociorum*, Mei—Juni 1539, pp. 9—14.
[39]) O.c., *Prima Societatis Jesu Instituti summa*, Aug. 1539, pp. 14—21.
[40]) O.c., *Card. G. Contarenus P. Ignatio de Loyola*, 3 Sept. 1539, pp. 21—22.
[41]) O.c., *Bulla Prima Pauli III „Regimini militantis Ecclesiae"*, 27 Sept. 1540, pp. 24—32.
[42]) O.c., *Alia Bulla confirmationis cum maiori declaratione Instituti Societatis „Exposcit debitum"* , 21 Juli 1550, pp. 373—383. Zie Tekstbijlage II, pp. 308—317.

SAMENVATTING EN VERANTWOORDING.

[43]) Constit. I, *Formula Instituti 1540 en 1550*, n. 2, pp. 27, 376—377.
[44]) Vgl. Constit. I, *Formula Instituti 1540 en 1550*, n. 1, pp. 26—27, 375—376.
[45]) *Congr. Gen. V*, 1593—1594, Decr. 61, Inst. Soc. Jesu II, pp. 283—284. Zie Constit. II, pp. 3—123, 261—727.
[46]) *Congr. Gen. I*, 1558, Decr. 78, Inst. Soc. Jesu II, p. 173.
[47]) Vgl. *Congr. Gen. IV*, 1581, Decr. 50, Inst. Soc. Jesu II, pp. 258—259.

EERSTE DEEL. GEMEENSCHAP IN CHRISTUS.

I. DE NAAM

HET GETUIGENIS DER EERSTE GEZELLEN.

[1]) J. Polanco, *Vita Ignatii Loyolae*, Chronicon I, pp. 72—74. De voorlaatste zin luidt: „Non autem eo modo dicta est Societas Jesu quasi socios ipsius Jesu se nostri praesumerent, sed potius militari modo, quo dicitur Societas alicuius sub quo militat." Zie ook: *o.c.*, p. 79. J. Laínez, *Excerpta ex Adhortationibus*, Scripta II, pp. 74—76. H. Nadal, *In Examen Annotationes*, Epist. Nad. IV, pp. 649—650. P. Ribadeneira, *de Actis S. Ignatii*, n. 83, Scripta I, p. 378. Id., *Vita Ignatii Loyolae*, Antwerpiae, 1587, L. II, c. 11, pp. 122—125. Id. *De ratione Instituti Societatis Jesu*, Romae, 1864, pp. 39—49. P. Canisius, *Animadversiones in Vitam S. Ignatii a Ribadeneira conscriptam*, Scripta I, p. 715. O. Manaraeus, *Exhortationes super Instituto et Regulis Societatis Jesu*, Bruxel-

lis, 1912, pp. 402—403. Epist. XII, *Compendium eorum, quae responderi possunt decreto sacrae Facultatis theologiae Parisiensis*, Jan. 1556, pp. 614—616. In dit verdedigingsschrift zegt Polanco: „Non est valde insolita appellatio (Societas Jesu). Sunt enim in Italia quaedam congregationes, quae eodem modo dicuntur." Hiermee bedoelde hij waarschijnlijk de verschillende broederschappen, die destijds onder de naam „*Compagnia di Gesù*" in Italië bestonden. In enige oude documenten treffen wij naast de naam „*Societas Jesu*" ook de naam „*Societas nominis Jesu*" aan.

EEN SOLDATESKE NAAM?

[2]) Zie Constit. II, p. 4, noot 9; Constit. III, p. 2, noot 2.

[3]) Constit. I, *Formula Instituti 1540 en 1550*, n. 1, 3, 4, 8, pp. 26, 28, 30, 375, 377, 378, 381.

[4]) Epist. I, *Patribus et Fratribus Conimbricae degentibus*, 7 Mei 1547, pp. 501—502.

[5]) L. Gonçalves da Camara, *Acta S. Ignatii*, n. 2, 7—9, 14, 35—41, 51—52, 72, 91, Scripta I, pp. 38, 41—42, 45, 57—61, 66—68, 80, 91.

[6]) L. Gonçalves da Camara, *Memoriale de S. Ignatio*, n. 176, Scripta I, pp. 241—242.

[7]) Constit. I, *Deliberatio primorum Patrum 1539*, p. 3. In dit document worden door elkander gebruikt de woorden: *societas, unio, congregatio, religio, corpus.*

[8]) Constit. I, *Prima Soc. Jesu Instituti summa*, Aug. 1539, pp. 15—16. „Vosque omnes valde cupere ad conservandam ac perficiendam vestrae Societatis in Christo unionem, illa omnia, quae usu comperisti ad propositum vobis finem conducentia, scripto iam et obedientiae vinculo stabilire."

[9]) De titels van deze Delen luiden: „*De iis quae ad admittendum in c o r p u s Societatis pertinent*"; „*De iis qui admissi et in c o r p u s Societatis cooptati sunt quod ad ipsorum personas attinet*"; „*De iis quae pertinent ad admissos in c o r p u s Societatis ad proximorum utilitatem per vineam Domini distribuendos*"; „*De iis quae conferunt ad eorum qui dispersi sunt cum suo c a p i t e et inter se mutuam unionem*"; „*De iis quae ad c a p u t Societatis et gubernationem ab eo descendentem pertinent*"; „*De modo quo conservari et augeri totum c o r p u s Societatis in suo bono statu possit*".

[10]) O. Manaraeus, *Exhortationes etc.*, p. 78.

[11]) H. Boehmer, *Die Jesuiten, Eine historische Skizze*, (Aus Natur- und Geisteswelt 49. Band), 4. gänzlich neubearbeitete Auflage, Leipzig-Berlin, 1921, p. 44.

GEMEENSCHAP IN CHRISTUS.

[12]) I Cor. I, 9. P. Ribadeneira, *De ratione Instituti etc.*, pp. 39-40.

[13]) O. Manaraeus, *Exhortationes etc.*, p. 402. Vgl. Epist. XII, *Compendium etc.*, p. 615. „Non dicitur Societas Jesu quasi socios nos faciamus Jesu; sed ut solet appellationem suscipere societas vel cohors a suo duce, quem sequi ex instituto nostro optamus."

[14]) H. Nadal, *In Examen Annotationes*, Epist. Nad. IV, p. 649.

[15]) L. Gonçalves da Camara, *Memoriale de S. Ignatio*, n. 305—307, Scripta I, pp. 303—304.

[16]) Exerc. Spir., pp. 318—321 (*El llamamiento del rey temporal, 2a parte, 2º & 3º puncto*).

[17]) J. Polanco, *Vita etc.*, p. 57. S. Rodríguez, *De Origine et progressu Societatis Jesu*, Mon. Rodr., pp. 474—475.
[18]) L. Gonçalves da Camara, *Acta S. Ignatii*, n. 93, Scripta I, p. 93. Epist. I, *Patri Joanni de Verdolay*, 24 Juli 1537, pp. 118—122. S. Rodríguez, o.c., p. 487. Scripta I, *Titulus pro sacris ordinibus suscipiendis in favorem Ignatii et sociorum eius*, pp. 543—545.
[19]) J. Polanco, o.c., p. 59. S. Rodríguez, o.c., p. 488.
[20]) Exerc. Spir., pp. 318—321 (*El llamamiento del rey, 2ª parte, 3º puncto*).
[21]) L. Gonçalves da Camara, o.c., n. 95, Scripta I, p. 94.
[22]) Constit. I, *Deliberatio primorum Patrum 1539*, p. 3.
[23]) Constit. I, *Formula Instituti 1540 en 1550*, n. 1, pp. 26, 375.
[24]) Constit. I, *Formula Instituti 1540 en 1550*, n. 4, pp. 28, 378.
[25]) P. VIII, c. 1, n. 8. Zie l.c., c. 1, n. 2. Epist. I, *Sociis Coloniae dispersis*, einde 1544, pp. 295—296. Ib. I, *Patribus et Fratribus Conimbricae degentibus*, 7 Mei 1547, p. 507. Ib. I, *Patri Danieli Paeybroeckio*, 24 Dec. 1547, p. 659.
[26]) P.X, n. 1. Zie l.c., n. 12. Prooem. Constit., n. 1.
[27]) P. VII, c. 1, n. 2. Epist. I, *Patribus et Fratribus Conimbricae degentibus*, 7 Mei 1547, pp. 498, 503—504. Ib. IV, *Sociis Lusitanis*, 26 Maart 1553, pp. 673—674, 675. Ib. XII, *Patri Antonio Araozio*, 10 Juli 1556, p. 104.
[28]) P. VI, c. 4, n. 1.
[29]) P. IV, c. 15, n. 4. Zie Exam. Gen., c. 4, n. 7, 11.
[30]) Chronicon VI, pp. 36—37.

II. DE BAND DER GELOFTEN

[1]) Matth. XIX, 21.
[2]) „Status religionis secundum se, et quoad substantiam suam ab ipso Christo Domino immediate traditus et institutus fuit; atque ita dici potest esse de iure divino non praecipiente, sed consulente; haec est sententia omnium catholicorum recte sentientium.” Fr. Suarez, *De Religione*, Tract. VII, L. III, c. 2, n.3, Opera omnia, ed. Vivès, XV, p. 231.

DE PHASEN VAN EEN ONTWIKKELING.

[3]) Vgl. met uitvoerige opgaaf van bronnen: L. Hertling S.J., *Die Professio der Kleriker und die Entstehung der drei Gelübde*, Zeitschr. f. kath. Theol., 56, 1932, pp. 148—174. Id., *Kanoniker, Augustinusregel und Augustinerorden*, ib., 54, 1930, pp. 335—359.

DE DELEN OF LEDEMATEN VAN HET ORDELICHAAM.

[4]) P. V, c. 1, n. 1A. Vgl. Exam. Gen., c. 1, n. 7—11. P. II, c. 1, n. 1A. P.X, n. 1. Constit. I, *Dubiorum series 1a (1547—1548)*, p. 274; *id. 4a*, p. 328. Epist. II, *Patri Adriano Adriani ex comm.*, 8 Oct. 1549, p. 553. Epist. Nad. IV, *Tractatus de professione et choro 1572*, pp. 175—179; ib. IV, *Orationis observationes*, pp. 719—720.
[5]) Zie o.a. Constit. I, *Formula Instituti 1540*, n. 8, p. 30 „Qui quidem (Studentes), post cognitum in spiritu et litteris eorum profectum, et post sufficientem probationem, in Societatem nostram admitti possint.” Ib. I, *De collegiis fun-*

dandis 1541, 1544, pp. 49—51. Exam. Gen., c. 1, n. 8 „Y todos deben ser antes de la professión sacerdotes."

[6]) Constit. I, *Professio primorum Patrum*, 22 April 1541, pp. 67—68.

[7]) Constit. I, *Formula Instituti 1540*, n. 6, 7, pp. 28, 29. Vgl.Ib. I, *Formula Instituti 1550*, n. 1, p. 375.

[8]) Zie over de professio „in manus" en „super altare" : I. Zeiger S.J., *Professio in manus*, Actus Congressus Juridici Internationalis, Romae 12—17 Novembris 1934, III, pp. 187—202. Id., *Professio super altare*, Analecta Gregoriana, VIII, pp. 161—185. De benaming „professio super hostiam" is van genoemden schrijver. Van hem kunnen wij ongeveer gelijktijdig met het verschijnen van dit boek over deze professieritus in het Archivum Historicum Soc. Jesu een historische studie verwachten.

[9]) Constit. I, *Formula Instituti 1540*, n. 8, pp. 29—30. Vgl. ib. I, *Prima Societatis Jesu Instituti summa 1539*, p. 19.

[10]) Ib. I, *Constitutiones 1541*, pp. 47—48.

[11]) Constit. I, *De collegiis fundandis 1541, 1544*, pp. 49—51. Vgl. P. IV, Prooemium n. 1, 1A.

[12]) L. Gonçalves da Camara, *Memoriale de S. Ignatio*, n. 138, Scripta I, p. 220.

[13]) Vgl. Constit. I, *Constitutiones 1541*, p. 47.

[14]) P. IV, c. 3, n. 4B. (Constit. II, pp. 176—177; 404—405).

[15]) Vgl. Allan P. Farrell S.J., *Colleges for extern students opened in the lifetime of St. Ignatius*, Arch. Hist. Soc. Jesu, VII, 1937, pp. 287—291.

[16]) P. IV, c, 1—6, 8—10; c. 7; c. 11—17. In 1548 werd besloten zelfstandige noviciaatshuizen op te richten, die ook onder de colleges zouden vallen. Exam. Gen. c. 1, n. 4, 4B. Zie verder hierover: Constit. II, *Prolegomena*, pp. CXXXIX-CXLV.

[17]) Constit. I, *De collegiis fundandis 1541*, pp. 56—57, 59. Ignatius spreekt hier over „pobreza actual", waaronder wij de daadwerkelijke afstand van bezit en inkomsten moeten verstaan. Voor gelofte en belofte gebruikt Ignatius de woorden: „propósito, determinación, promesa, voto". Vgl. ib. I, *Constitutiones 1541*, pp. 43—44.

[18]) In het Archief der Sociëteit worden 4 codices met eigenhandig geschreven gelofteformulieren bewaard. Enige hiervan, daterend uit de jaren 1542—1550, zijn gepubliceerd in: Constit. II, *Prolegomena*, pp. CXXX—CXXXVII. Zie verder Mon. Hist. Soc. Jesu, *Patris Petri de Ribadeneira Confessiones, Epistulae aliaque scripta inedita*, II. Matriti, 1923, pp. 297—299. O. Braunsberger S.J., *Beati Petri Canisii Epistulae et Acta*, I, Friburgi, 1896, pp. 74—76. In Rome bleven sommige van deze allereerste formulieren tot 1547, in Coïmbra tot 1548, in Parijs tot 1550 in gebruik. Hieruit volgt, dat de verschillende perioden, die wij onderscheiden, niet scherp afgebakend mogen worden.

[19]) Constit. II, *Constitutiones textus A ca. 1550, textus B ca. 1556*, pp. 512, 514. P. V, c. 4, n. 1A, 3, 3D. Epist. II, *Patri Adriano Adriani etc.*, p. 553. Epist. IV, *eidem*, 12 Jan. 1552, pp. 91—94. ib. XII, *eidem*, 9 Febr. 1552, pp. 306—309. Nadal, *Scholia*, pp. 116—117, 366.

[20]) Vgl. Cod. J.C., c. 572.

[21]) Constit. I, „*Licet debitum*", 28 Oct. 1549, p. 361. Ib. I, *Formula Instituti 1550*, n. 9, pp. (374—375), 381. Epist. VII, *Patri Francisco Borgiae*, 26 Oct. 1554, pp.

685—688. „Y el que tiene tal voto es relligioso de la Compañía" (p. 687). Ignatius spreekt hier over de geloften, die „uit eigen beweging" tijdens het noviciaat afgelegd worden, dus over devotiegeloften. Reeds in textus a der Constituties lezen wij, dat de studenten zich door hun geloften „inlijven" in de Orde. Constit. II, *Constitutiones textus a 1547—1550*, pp. 147, 196, 197.

[22]) Constit. I, *De collegiis fundandis 1544* (?), p. 56 „Que dentro de un año, començando de sus primeras esperiençias, han de hazer promesa o voto simple de seer encorporados en la Compañía, acabados sus estudios, si recibirlos quisieren juzgando seer idóneos para ella." Constit. II, *Exam. Gen. textus α ca. 1546, textus A ca. 1550*, pp. 12, 108. Epist. I, *Sociis in Lusitania et alibi degentibus*, 31 Oct. 1547, p. 608 „Este día se scrive que, acabado un año, los que quisieren studiar en collegios de la Compañía hagan voto de ser della, si los resciven, y noles consientan hazer votos de pobreza y castidad; porque, si no los aceptan, queden libres sin ynbiar á la penitentiería por absolutiones." Ib. I, *Patri Danieli Paeybroechio*, 24 Dec. 1547, pp. 661—662. Constit. I, *Indices rerum polanciani 1547—1549*, pp. 220—221. Mon. Paed., *Regulae collegiorum Societatis Jesu (1548—1550)*, p. 56. Vgl. P. Leturia *De „Constitutionibus collegiorum" P. Joannis A. de Polanco*, Arch. Hist. Soc. Jesu, VIII, 1938, pp. 7—10.

[23]) P. II, c. 4, n. 3. Vgl. Exam. Gen., c. 6, n. 8, 8A; c. 7, n. 1, 2. P. V, c. 4, n. 2B. Epist. IV, *Patri Adriano Adriani etc.*, p. 92. Ib. XII, *eidem etc.*, p. 308. Epist. Nad. IV, *Apologia Societatis contra Episcopum Caesarinum 1564*, p. 162; ib. IV, *Instructiones*, p. 505.

[24]) Zie Inst. Soc. Jesu I, *„Ecclesiae catholicae"*, 28 Juni 1591, p. 122. „Quod vero attinet ad dimissionem, declaramus formam iudiciariam adhibendam non esse, sed modum in Constitutionibus praescriptum et hactenus in ipsa Societate servatum de caetero servari volumus; nempe ut etiam sine aliquo processu, tela aut ordine iudiciario... procedi possit auctoritate praedicta declaramus et decernimus." Op het ogenblik geldt dit slechts voor de geloften der studenten en coadjutoren, niet voor de professen, die de *plechtige* geloften afleggen.

[25]) Mon. Paed., *Regulae collegiorum Societatis Jesu (1548—1550)*, p. 60.

[26]) Constit. I, *Constitutiones scholasticorum 1546*, p. 178. Ib. I, *Statuta Bononiensia 1548*, p. 260. Mon. Paed., *Regulae collegiorum Societatis Jesu (1548—1550)*, pp. 59—63, Constit. II, *Constitutiones textus a 1547—1550*, pp. 194—196. Epist. II, *Patri Adriano Adriani etc.*, p. 552. Zie verder de gehoorzaamheidsbrieven van Ignatius aan de studenten van Gandia en Coïmbra, waarover wij later zullen spreken.

[27]) Constit. I, *Dubiorum series 3a (1547—1548)*, pp. 303—304; *id. 4a*, p. 325; *id. 6a*, p. 350.

[28]) Constit. II, *Exam. Gen. textus A ca. 1550*, pp. 14—16; *Constitutiones textus a 1547—1550*, pp. 143, 166—167. Epist. IV, *Patri Adriano Adriani etc.*, p. 92. Ib. XII, *eidem etc.*, p. 308. Epist. Nad. IV, *Instructiones*, pp. 610—612. Zie verder Exam. Gen., c. 1, n. 12E. P. II, c. 1, n. 1A. P. III, c. 1, n. 22T. P.V, c. 4, n. 6, 6G, 6H.

[29]) Nadal, *Scholia*, pp. 325. „Quo tamen voto illa tria concludi intelligebat P. Ignatius", 366.

[30]) Epist. II, *Patri Adriano Adriani etc.*, pp. 551—554. In de bijgevoegde gelofteformule lezen we: „.... .Promitto ac voveo . . .me religionem Societatis Jesu ingressurum, ita ut, quantum in me est, vitam in ea perpetuo degam; in qua

Societate, si receptus fuero, promitto paupertatem, castitatem atque obedientiam me perpetuam juxta ipsius Societatis Constitutiones servaturum." (p. 554). Constit. II, *Constitutiones textus a 1547—1550, textus A ca. 1550*, pp. 202, 514. Deze gelofteformule is dezelfde als in de brief aan den rector van Leuven, pater Adriani, alleen het „si receptus fuero" is weggelaten. Zie echter ib. II, p. 202, *app. crit. ad lin. 26*; p. 514, *app. crit. ad lin. 69—76*; p. 516, *app. crit. ad lin. 13.* In deze laatste variant van textus A der Constituties lezen we: „El voto de guardar castidad y pobreza y obedientia, quanto a la obligatión y fuerza del voto comiença en los scholares desde fueren admittidos a profession o por coadiutores formados; aunque la observatión desde luego deve començarse." Deze toevoeging werd later doorgehaald.

[31]) Epist. II, *Patri Adriano Adriani etc.*, p. 552. Ib. XII, *eidem etc.*, pp. 307—308. „Qui autem differat hoc tertium genus voti (scholasticorum) a secundo (voto coadjutorum) satis constat; in illo enim tria, hic unum; ibi res in presenti offertur, hic in futurum promittitur; ibi coram aliis vovetur, hic coram Deo tantum; ibi emittitur in manibus superioris votum, hic minime, licet scriptum recipiatur; in illo excluditur facultas habendi quid proprium, in hoc non excluditur, quia in futurum paupertas vovetur."

[32]) Constit. II, *Exam. Gen. textus B ca. 1556*, p. 13, *app. crit. ad lin. 73—76*; *Constitutiones textus A ca. 1550*, pp. 416—417, *app. crit. ad lin. 60—67.* Hier lezen we oorspronkelijk: „Lo que promette el scholar de entrar en la Compañía, es encorporarse en ella per verba de presenti para guardar la castidad, pobreça y obedientia actualmente, y esto se entiende aora sean admittidos a professión, aora por coadiutores formados." Ignatius verbeterde deze tekst aldus: „Lo que promette el scholar de entrar en la Compañía, es encorporarse en ella para luego guardar castidad, pobreça y obedientia actualmente, aora sea admittido para seer después de sus estudios profeso o coadiutor formado." Ib. II, *Constitutiones textus A ca. 1550*, p. 514, *app. crit. ad lin. 69—76*; *textus B ca. 1556*, pp. 514—515, *app. crit. ad lin. 68—72.*

[33]) Constit. II, *Constitutiones textus B ca. 1556*, p. 514; *textus D 1594*, p. 515.

[34]) Zie A. Astrain S.J., *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, III, Madrid, 1909, pp. 268—306.

[35]) Inst. Soc. Jesu I, „*Quanto fructuosius*", 1 Febr. 1583, pp. 89—90 „Ad haec dictam Societatem firmo declarationis Nostrae praesidio communire volentes, statuimus ac etiam decernimus, non modo eos, qui in Coadjutorum formatorum sive spiritualium sive temporalium, gradus et ministeria admittuntur, sed etiam alios omnes et quoscumque, qui in ipsa Societate admissi, biennio Probationis a quocumque peracto, tria vota praedicta, tametsi simplicia, emiserint emittentque in futurum, vere et proprie Religosos fuisse et esse, et ubique semper et ab omnibus censeri et nominari debere, ac si in Professorum praedictorum numerum adscripti fuissent. Praecipimusque et interdicimus, ne quisquam scrupulum de hoc cuiquam iniicere, neve illud in controversiam, dubium vel suspicionem ponere audeat quoquo modo."

[36]) Ib. I, „*Ascendente Domino*", 25 Mei 1584, pp. 91—97. Vgl. Cod. J.C., c. 1073.

[37]) Exam. Gen., c. 1, n. 10, 12; c. 4, n. 27; c. 7, n. 1, 2. P. IV, c. 3, n. 3, 4; c. 4, n. 5, 5E. P.V, c. 4, n. 3, 3D, 4, 4E. Zie verder: *Congr. Gen. V*, 1593—1594, Decr. 5, Inst. Soc. Jesu II, p. 264. In dit decreet wordt authentiek verklaard, dat

de belofte om in te treden een werkelijke gelofte is. *Congr. Gen. IX*, 1649—1650, Decr. 39, 5°, ib. II, p. 370. Aan de tekst uit de Constituties: „Ut hoc votum soli Deo offertur, et non homini; ita nemo id admittit," wordt de volgende authentieke uitleg gegeven: „Quia in illorum *formula* nulla fit hominis mentio, sed ad solum Deum tota promissio dirigitur." (P. V, c. 4, n. 3D).

[38]) Constit. I, „*Exponi nobis*", 5 Juni 1546, pp. 170—173. „Ita ut ad illa (vota) servanda, pro eo tempore, quo tu, fili Praeposite, et qui pro tempore fuerint eiusdem Societatis Praepositi, eis in ministerio spirituali vel temporali utendum iudicaveritis, et non ultra, astringantur, nec propterea ad aliquam solemnem professionem emittendam teneantur, neque ad eam aliter admittantur." (p.172).

[39]) Exam. Gen., c. 1, n. 9; c. 4, n. 16, 41, 43; c. 6, n. 8, 8A. P. II, c. 1, n. 1, 1A. P. V, c. 1, n. 3, 3C; c. 4, n. 1, 1A, 2, 2B, 3, 6. Zie verder: Constit. I, *Dubiorum series 1a* (*1547—1548*), p. 274; *id. 3a*, pp. 312—315; *id. 4a*, p. 338. Ib. II, *Exam. Gen. textus α 1546*, pp. 12, 12—106; *Constitutiones textus a 1547—1550*, p. 201; *id. textus A*, pp. 510—512. Epist. II, *Patri Adriano Adriani etc.*, pp. 552—553. Ib. XII, *eidem etc.*, pp. 306—308.

[40]) Constit. I, „*Licet debitum*", 18 Oct. 1549, p. 369; *Formula Instituti 1550*, n. 9, pp. (374—375), 381. Inst. Soc. Jesu I, „*Quanto fructuosius*", 1 Febr. 1583, p. 88; „*Ascendente Domino*", 25 Mei 1584, pp. 92—93.

[41]) Cod. J. C., c. 574.

DE GREEP VAN HET APOSTOLAAT.

[42]) Constit. I, *De collegiis fundandis 1541*, p. 60.

[43]) Constit. I, *Determinationes Societatis 1539*, p. 12. Ib. I, *De collegiis fundandis 1541*, pp. 57, 59, 60.

[44]) Constit. I, *De collegiis fundandis 1544* (?), p. 56.

[45]) Constit. II, *Exam. Gen. textus α ca. 1546*, pp. 42, *app. crit. ad lin. 33—34*, 56—58, 108.

[46]) Constit. II, *Constitutiones textus a 1547—1550*, pp. 175, 201; *Exam. Gen. textus A ca. 1550*, pp. 14, 56—58, 82, 102; *Constitutiones textus A ca. 1550*, pp. 402, 414, 498, 512. Zie verder: Exam. Gen., c. 1, n. 12; c. 4, n. 16, 41; c. 6, n. 8. P. IV, c. 3, n. 3, 4; c. 4, n. 5. P. V, c. 1, n. 3; c. 4, n. 3, 6. Voor het derde proefjaar: Exam. Gen., c. 1, n. 12; c. 4, n. 16; c. 6, n. 8. P. V, c. 1, n. 3; c. 2, n. 1.

[47]) Constit. II, *Constitutiones textus a 1547—1550*, p. 198; *Exam. Gen. textus A ca. 1550*, pp. 14, 84. Zie verder: Exam. Gen., c. 1, n. 12; c. 4, n. 43. P. V, c. 1, n. 3.

[48]) *Congr. Gen. IX*, 1649—1650, Decr. 42, Inst. Soc. Jesu II, p. 271.

[49]) P. V, c. 1, n. 1A.

[50]) Suarez, *de Religione Soc. Jesu*, L. VII, c. 2, n. 7, p. 389. „Nam, ut philosophi aiunt, omne mobile fundatur in aliquo immobili.. decuitque in hac religione esse aliqua principalia membra.. in quibus ipsa religio quasi immobilis esset."

[51]) Exam. Gen., c. 1, n. 8. P. IV, Prooemium, 1A. P. V, c. 2, n. 1, 2, 2B. P. VI, c. 3, n. 1. P. VIII, c. 1, n. 2, 2B. P. X, n. 7 „Que no debe hacerse sino con personas escogidas en espíritu y doctrina, y muy a la larga exercitadas y conocidas en varias pruebas de virtud y abnegación de si mesmos con edificación y satisfación de todos." (P. X, n. 7).

[52]) Constit. I, *Formula Instituti 1540 en 1550*, n. 3, pp. 27—28, 377—378. Exam. Gen., c. 1, n. 5. P. V, c. 3, n. 3, 3C. P. VI, c. 2, n. 13, 13 I; c. 5. P. VII, c. 1.
[53]) Constit. I, *Formula Instituti 1550*, n. 9, p. 381. Exam. Gen., c. 1, n. 7D. P.V, c. 2, n. 2B, 3,3C; c. 3, n. 5, 6.
[54]) P. VI, c. 2, n. 1A. Vgl. Constit. I, *Constitutiones 1541*, n. 12, p. 39. Ib. I, *Indices rerum polanciani 1547—1549*, p. 222.
[55]) P. X, n. 6, 6A. Vgl. P. IV, c. 6, n. 17; c. 15, n. 4. P.VIII, c. 6, n. 2, 2A. P. IX, c. 1, n. 1A; c. 3, n. 13; c. 4, n. 5, 5B; c. 5, n. 6, 6E. Vgl. Constit. I, *Contra ambitum 1544—1545*, pp. 160—166. Ib. I, *Indices rerum anonymi 1547—1549*, p. 237. Ib. I, *Capita quaedam Constitutionum 1549*, p. 262. Ib. I, *Dubiorum series 1a (1547—1548)*, pp. 271—272; *id. 3a*, p. 303; *id. 4a*, pp. 325, 333. Ib. I, „*Licet debitum*", 18 Oct. 1549, pp. 358—359. Ib. I, *De quinto voto simplici professorum 1554*, pp. 404—408. Ib. I, *Prolegomena*, pp. XC—XCI, over het ontstaan van deze gelofte in verband met de missie van Aethiopië.
[56]) P. V, c. 1, n. 1A. P. VIII, c. 2, n. 1B; c. 3, n. 1A; c. 6, n. 4B. P. IX, c. 5, n. 2A.
[57]) P. V, c. 4, n. 2B, 3D. Vgl. Exam. Gen., c. 6, n. 8, 8A; c. 7, n. 1.
[58]) Exam. Gen., c. 6, n. 8A. „Y es más fácil que un particular falte en hacer su deber, que la Compañía o el General della, que solamente podrá despedir, y no lo debrá hacer sin muy sufficientes causas, como se verá en la 2a Parte de las Constituciones."
[59]) Suarez, *de Religione Soc. Jesu*, l. c., n. 8, p. 389.
[60]) Constit. I, *De collegiis fundandis 1541*, p. 56. (*Summa th.*, II. II, q. 88, a. 6). Exam. Gen., c. 1, n. 12E; c. 6, n. 8; c. 7, n. 1. P. III, c. 1, n. 22T. P. IV, c. 4, n. 5. P. V, c. 4, n. 2B, 6, 6H. Vgl. Exerc. Spir., pp. 234—237 (*14a annotación*), 550—553 (*par el sentido verdadero en la Yglesia militante, regla 5a*).
[61]) Exam. Gen. c. 1, n. 3.
[62]) P. V, c. 4, n. 4. Epist. I, *Sociis Gandiae versantibus*, 29 Juli 1547, p. 554. Ib. I, *Sociis Conimbricensibus*, 14 Jan. 1548, pp. 691. Epist. II, *Patri Andreae Oviedo ex comm.*, 27 Maart 1548, n. 12, 28, pp. 57—58, 63. Epist. IV, *Sociis Lusitanis*, 26 Maart 1553, n. 5, 9, 19, pp. 673, 675, 677.
[63]) Epist. I, *Patribus et Fratribus Conimbricae degentibus*, 7 Mei 1547, p. 498.

III. EVANGELISCHE EN APOSTOLISCHE ARMOEDE

VAN EEN MILDERE NAAR EEN STRENGERE UITLEG.

[1]) S. Rodríguez, *De Origine et progressu Societatis Jesu*, Mon. Rodr., p. 457.
[2]) J. Laínez, *Epistola de S. Ignatio*, Scripta I, p. 114. Vgl. J. Polanco, *Vita Ignatii Loyolae*, Chronicon I, p. 50.
[3]) L. Gonçalves da Camara, *Acta S. Ignatii*, n. 7-9, Scripta I, pp. 41—42.
[4]) Vgl. Exerc. Spir., pp. 234—239 (*14a, 15a annotación*), 252—253 (*Principio y fundamento*), 320—321 (*El llamamiento del rey, 2a parte, 3o puncto*), 332—333 (*el nascimiento, 3o puncto*), 352—357 (*meditación de dos banderas, assi por el contrario, 3o puncto; colloquio*), 362—363 (*meditación de tres binarios; nota*), 370—373 (*2a, 3a manera de humildad; nota*), 372—375 (*preámbulo para hazer elección*).
[5]) Constit. I, *Determinationes Societatis 1539*, pp. 12, 13.

[6]) Ib. I, *Prima Societatis Jesu Instituti summa 1539*, p. 19; *Formula Instituti 1540*, n. 7, pp. 29—30.
[7]) Exam. Gen. c. 4, n. 1.
[8]) Constit. I, *Formula Instituti 1540*, l.c.
[9]) Constit. I, *Constitutiones anni 1541*, n. 2—13, 20, 39, 42, pp. 34—39, 40, 46, 47.
[10]) Constit. I, *De collegiis fundandis 1541*, pp. 61—64.
[11]) Constit. I, *Ephemeris S. P. N. Ignatii 1544*, pp. 86—126. Exerc. Spir., p. 380 (*de electión, 2o tiempo*). Vgl. L. Gonçalves da Camara, *Acta S. Ignatii*, n. 100, Scripta I, p. 98.
[12]) Constit. I, *Deliberatio S.P.N. Ignatii de paupertate 1544*, pp. 78—81. Vgl. Ib. I, *Ephemeris etc.*, p. 90 „Y sacadas las razones que tenía escritas, para discurrir por ellas."
[13]) Constit. I, *Ephemeris etc.*, p. 105 „Añadía de mi parte, haziendo quanto era en mí, y esto último se terminava para los compañeros que avían firmado."
[14]) Vgl. Constit. I, *Dubiorum series tertia* (*1547—1548*), pp. 305—307; *id. quarta*, pp. 326—328.
[15]) Constit. I, *Formula Instituti 1550*, n. 7, p. 379.
[16]) Suarez, *de Religione Soc. Jesu*, L. IV, c. 9, n. 4, pp. 208—209.

DE ARMOEDE DER ORDEGEMEENSCHAP EN HET PERSOONLIJKE ARMOEDE-IDEAAL.

[17]) P. VI, c. 2, n. 5, 5E, 5F. P. X, n. 5.
[18]) Exam. Gen., c. 1, n. 3, 4. P. IV, c. 2, n. 4B. P. VI, c. 2, n. 2, 2B, 5. P. X, n. 5.
[19]) P. VI, c. 2, n. 6, 9. Vgl. L. Gonçalves da Camara, *Memoriale de S. Ignatio*, n. 232, Scripta I, p. 266. Uit deze mededeling van pater Gonçalves blijkt, hoe streng Ignatius was in het aannemen van een „blijvende aalmoes" voor de profeshuizen.
[20]) P. VI, c. 2, n. 12.
[21]) Constit. I, *Formulae Instituti 1540 en 1550*, n. 8, pp. 29, 380. Exam. Gen. c. 1, n. 4. P. IV, c. 1, n. 4; c. 2, n.5, 5C; c. 10, n. 1. P. X, n. 4. Vgl. E. Fine S.J., *Iuris regularis tum communis tum particularis quo regitur Societas Jesu declaratio*, Prati, 1909, pp. 465—468.
[22]) P. IV, c. 2, n. 1, 2, 5, 5C; c. 10, n. 2, 3. P. IX, c. 3, n. 3—7, 4C, 15, 17. Vgl. over het verplaatsen of opheffen van huizen: Constit. I, *Formula Instituti 1550*, n. 2, pp. 367—377. P. IV, c. 2, n. 3, 3A; c. 10, n. 2; c. 11, n. 2. P. VIII, c. 2, n. 2. P. IX, c. 3, n. 5, 18.
[23]) Constit. I, *Formula Instituti 1540 en 1550*, n. 8, pp. 30, 380. Exam. Gen., c. 1, n. 4. P. IV, c. 2, n. 5, 5F; c. 10, n. 1. P. VI, c. 2, n. 3. P. IX, c. 3, n. 18; c. 4, n. 7, 7D. P.X, n. 4, 5. Vgl. Constit. I, *De collegiis fundandis 1541, 1544*, p. 52; *Indices rerum polanciani 1547—1549*, p. 220; *id. anonymi 1547—1549*, p. 235; *Informatio de Instituto Soc. Jesu 1547—1548*, pp. 242, 244; *Dubiorum series tertia* (*1547—1548*), pp. 307—309; *id. quarta*, pp. 327—328; *id. sexta*, p. 353.
[24]) P. VI, c. 2, n. 3, 4.
[25]) Concilium Tridentinum, Sess. 25, *de Regularibus et Monialibus*, c. 3, *Canones et Decreta*, ed. Marietti, Taurini, 1913, pp. 209—210.
[26]) *Congr. Gen. II*, 1565, Decr. 33, Instit. Soc. Jesu. II, p. 202. Inst. Soc. Jesu I,

„*Dum indefessae*", 7 Juli 1571, pp. 46—49. In deze bul, uitgevaardigd onder het pontificaat van Paus Pius V, lezen we: „Motu proprio, non ad ipsorum Praepositi Generalis et Societatis vel alicuius eorum, aut alterius pro eis Nobis super hoc oblatae petitionis instantiam, sed ex mera liberalitate et certa scientia Nostris, illam et illius Praepositum, ac singulas personas Societatis huiusmodi, vere et non ficte Mendicantes fuisse, esse et fore, et inter aliorum Fratrum et Religiosorum Mendicantium Ordines, aliosque Fratres et Religiosos Mendicantes, prout illos Nos connumeramus et connumerari debere.... apostolica auctoritate.... sancimus..." (pp. 47—48). Vgl. Suarez, *de Religione Soc. Jesu*, L. VI, c. 6, n. 15—17, pp. 344—345.

[27]) Exam. Gen., c. 4, n. 27. P. IV, c. 2, n. 6. P.VI, c. 2, n. 10, 13 I. P.VII, c. 1, n. 3 E; c. 2, n. 1G.

[28]) Exam. Gen., c. 4, n. 12, 27.

[29]) Epist. XII, *Quomodo eleemosinae petendae*, Nov. 1545, p. 656.

[30]) L. Gonçalves da Camara, *Memoriale S. Ignatii*, n. 253, Scripta I, p. 277. P. Ribadeneira, *Dicta et facta S. Ignatii*, n. 2, 3, 59, o. c., pp. 413—414, 431. N. Lancicius, *Dictamina S. Ignatii*, o.c., p. 480. Vgl. P. IV, c. 2, n. 6.

[31]) Constit. I, *Prima Societatis Jesu Instituti summa 1539*, p. 19; *Formula Instituti 1540 en 1550*, n.8, pp. 29-30, 379-380; *De collegiis fundandis 1541, 1544*, pp. 51-52. Exam. Gen., c. 1, n. 4, 4B. Vgl. P. IV, c. 2, n. 5, 6; c. 7, n. 3. P. VI, c. 2, n. 3, 4. Wat de verschillende armoedekwesties betreft, zie Constit. I, *Dubiorum series tertia (1547—1548)*, pp. 307—309; *id. quarta*, pp. 327—329, 337; *id. sexta*, pp. 353—354.

[32]) P. IV, c. 2, n. 5F; c. 10, n. 3A. P. VI, c. 2, n. 3C, 3D, 4. L. Gonçalves da Camara, *Memoriale de S. Ignatio*, n. 246, Scripta I, pp. 272—273. P. Ribadeneira, *Dicta et facta S. Ignatii*, n. 55—56, o. c., p. 430. N. Lancicius, *Dictamina S. Ignatii*, o. c., pp. 503—504. P. Manaraeus, *Responsio ad P. Lancicii postulata*, n. 30, o. c., p. 520.

[33]) P. IV, c. 10, n. 3. P. VI, c. 2, n. 3; c. 3, n. 7. P. IX, c. 6, n. 12.

[34]) Constit. I, „*Sacrae Religionis*", 22 Oct. 1552, p. 402.

[35]) Constit. I. *Constitutiones anni 1541*, p. 38; *De collegiis fundandis 1541*, p. 63, *Indices rerum polanciani 1547—1549*, p. 222; *id. anonymi 1547—1549*, p. 234. *Formula Instituti 1550*, n. 1, p. 376. Exam. Gen., c. 1, n. 3; c. 4, n. 27. P. IV, c. 7, n. 3; c. 15, n. 4; c. 17, n. 3, 4, 4F, 4G. P. VI, c. 2, n. 7, 7G. P. VII, c. 4, n. 4, 4B. P. X, n. 5.

[36]) P. VI. c. 2, n. 8.

[37]) Exam. Gen., c. 1, n. 4. P. VI, c. 2, n. 4, 11 H, 12, 13. Vgl. Constit. I, *Dubiorum, series tertia (1547—1548)*, p. 314; *id. quarta*, p. 338.

[38]) Constit. I., *Formula Instituti 1540 en 1550*, n. 7, pp. 29, 379. Exam. Gen., c. 1, n. 3. P. VI, c. 2, n. 2, 5, 6.

[39]) P. IV, c. 10, n. 3A. P. VI, c. 2, n. 3, 3C, 4, 10.

[40]) P. VI, c. 2, n. 12.

[41]) Exam. Gen., c. 1, n. 5. P. VI, c. 13, 13 I.

[42]) Exam Gen., c. 4, n. 2, 4. P. III, c. 1, n. 7, 7G, 25. P. IV, c. 4, n. 5E. P. VI, c. 2, n. 11 H.

[43]) Exam. Gen., c. 4, n. 1, 2, 3, 3 A, 5. P. III, c. 1, n. 7, 7 F, 7 G, 9, 9 H.

[44]) Exam. Gen., c. 1, n. 4. P. IV, c. 2, n. 5, 5D.

[45]) Constit. I, *Formula Instituti 1550*, n. 8, p. 380. Exam. Gen., c. 1, n. 6. P. VI, c. 2, n. 16. Vgl. P. III, c. 2, n. 3, 3C, 5E. P. IV, c. 1, n. 1. P. VI, c. 2, n, 15, 15 L, 15 M, 16 N. P. X, n. 10.
[46]) Exam. Gen., c. 4, n. 4. P. VI, c. 2, n. 5 E „De otras cosas mueblas, como dineros o libros o que toquen al comer o vestir, puede tener *en commún* la Compañía propriedad para el uso suyo", 11 H. „Contentándose cada uno de lo que le fuere dado *del común* para su uso necessario o conveniente, sin superfluidad alguna."
[47]) P. III, c. 1, n. 8.
[48]) Constit. I, *Formula Instituti 1550*, n. 8, p. 380. Exam. Gen. ,c. 4, n. 26. P. III, c. 2, n. 3. P. VI, c. 2, n. 11, 14, 14 K, 15, 15 M, 16, 16 N.
[49]) Vgl. Exam. Gen., c. 4, n. 26.
[50]) Exam. Gen., c. 4, n. 26. P. III, c. 1, n. 25. Vgl. P. III, c. 2, n. 3.
[51]) P. III, c. 1, n. 23 V; c. 2, n. 3 C.
[52]) P. III, c. 1, n. 25.
[53]) Exam. Gen., c. 4, n. 26.

DE DRIE BEWEEGGRONDEN.

[54]) P. VI, c. 2, n. 7, 8. P.X, n. 5. Vgl. Constit. I, *Formula Instituti 1540 en 1550*, n. 8, pp. 29, 379. Ib. I, *Dubiorum series prima (1547—1548)*, p. 270. Exam. Gen., c. 1, n. 3. P.VI, c. 2, n. 12; c. 3, n. 6. L. Gonçalves da Camara, *Memoriale de S. Ignatio*, n. 399, Scripta I, p. 333. N. Lancicius, *Dictamina S. Ignatii*, o. c., p. 504.
[55]) Constit. I, *Formula Instituti 1540 en 1550*, n. 8, pp. 29, 379. Exam. Gen., c. 1, n. 3; c. 4, n. 12. P. IV, c. 7, n. 3. P. VI, c. 2, n. 2, 7.
[56]) Exam. Gen., c. 4, n. 27. P. IV, c. 15, n. 4.
[57]) P. VI, c. 2, n. 1. P. X, n. 5.
[58]) Exerc. Spir. pp. 350—352 (*meditación de dos banderas, 3o puncto*); pp. 526—527 (*reglas para sentir y cognoscer las varias mociones para la primera semana, regla 14a*).
[59]) P. VI, c. 2, n. 1, 1 A. Vgl. Constit. I, *Constitutiones anni 1541*, p. 39; *Indices rerum polanciani et anonymi (1547—1549)*, pp. 222, 234.
[60]) P. VIII, c. I, n. 8.
[61]) Vgl. Exerc. Spir., pp., 320—321 (*El llamamiento del rey temporal, oblación*).
[62]) Constit. I, *Deliberatio S. P. N. Ignatii de paupertate 1544*, pp. 79—81.
[63]) Ignatius zinspeelt hier op het visioen in de kapel van La Storta bij Rome.
[64]) Constit. I, *Ephemeris S. P. N. Ignatii 1544—1545*, pp. 104—105.
[65]) Epist. IV, *Alumnis Societatis in diversis Europae locis degentibus*, 24 Dec. 1552, pp. 564—565. Vgl. ib. I, *Sociis Paviae degentibus ex comm.*, 7 Aug. 1547, pp. 572—577.
[66]) Vgl. Epist. XII, *Documenta circa obedientiam*, n. 11, p. 661.
[67]) Exerc. Spir., pp. 362—363 (*meditación de tres binarios de hombres, nota*). Vgl. ib., pp. 238—241 (*annotación 16a*).

IV. REINHEID EN MAAGDELIJKHEID

[1]) P. VI, c. 1, n. 1. De bepalingen in dit Deel der Constituties gelden voor alle leden der Sociëteit.

ALS „IN DIENST GESTELDE GEESTEN".

2) Zie bv. O. Manaraeus, *Exhortationes super Instituto et Regulis Soc. Jesu*, Bruxellis, 1912, pp. 211—212.
3) O. Manaraeus, *Responsio ad P. Lancicii postulata*, n. 15, Scripta I, p. 515.
4) P. Ribadeneira, *Dicta et facta S. Ignatii*, n. 24, o. c., p. 397. Id., *De ratione S. Ignatii in gubernando, algunos dichos de nuestro bienaventurado padre*, n. 11, o. c., p. 470.
5) Epist. XII, *Selecta documenta, Regulae Patris nostri domini Ignatii*, n. 4, 5, p. 679.
6) P. III, c. 1, n. 4.
7) Constit. II, *Constitutiones textus a 1547—1550*, pp. 157—158.

MAAGDELIJK BRUIDSCHAP.

8) Exam. Gen., c. 4, n. 7.
9) Epist. I. *Martino Garcia de Oñaz*, einde Juni 1532, p. 80.
10) Exerc. Spir., pp. 248—249 (*20a annotación*).

V. GEHOORZAAMHEID ALS GEMEENSCHAPS-BEGINSEL

1) Epist. IV, *Sociis Lusitanis*, 26 Maart 1553, n. 2—3, pp. 671—672. Vgl. P, III, c. 1, n. 23. P. VI, c. 1, n. 1. Epist. II, *Patri Andreae Oviedo ex comm.*, 27 Maart 1548, n. 29, p. 63. Ib. III, *Patri Antonio Brandano*, 1 Juni 1551, p. 509. Ib. IV. *Patri Jacobo Mironi*, 17 Dec. 1552, p. 560.

DE IGNATIAANSE GEHOORZAAMHEID TOT TWEE GRONDBEGINSELEN HERLEID.

2) Epist. I, *Sociis Gandiae versantibus*, 29 Juli 1547, pp. 551—559.
3) Constit. I, *Formula Instituti 1540 en 1550*, n. 6, pp. 29, 379.
4) Constit. I, *Deliberatio primorum patrum 1539*, p. 6; *Formula Instituti 1540 en 1550*, n. 2, 6, pp. 27, 29, 376, 379. P. II, c. 1, n. 2. P. IV, c. 10, n. 5. P. VI, c. 1, n. 1. P. VIII, c. 1, n. 3, 4, 6. P. IX, c. 6, n. 2. P. X, n. 9. Epist. I, *Sociis Gandiae versantibus etc.*, pp. 552, 553, 558—560. Ib. I. *Sociis Conimbricensibus*, 14 Jan. 1548, pp. 688—690. Ib. II, *Patri Andreae Oviedo etc.*, n. 27, p. 62. Ib. IV, *Sociis Lusitanis etc.*, n. 18, 26—29, pp. 677, 680—681.
5) Zie o.a. Suarez, *de Religione Soc. Jesu*, L. IV, c. 12, pp. 224—230.
6) Id., *de Religione*, Tractatus VII, L. X, c. 4, Opera omnia, ed. Vivès, VX, pp. 882—884.
7) *Summa theol.*, II. II, q. 104, a. 2 „Unde oboedientia est specialis virtus et eius speciale obiectum est praeceptum tacitum vel expressum: voluntas enim superioris quocumque modo innotescat, est quoddam tacitum praeceptum et tanto videtur oboedientia promptior, quanto expressum praeceptum praevenit, voluntate superioris intellecta." Vgl. *ib.* ad. 2.

EEN DRIEVOUDIGE OPGANG GEGRONDVEST OP DE LIEFDE.

8) P. III, c. 1, n. 23. P. VI, c. 1, n. 1C. Epist. I, *Sociis Conimbricensibus etc.*, pp. 689—690. Ib. II, *Patri Andreae Oviedo etc.*, n. 4, 15, pp. 55, 59. Ib. III, *Patri*

Urbano Fernandes ex comm., 1 Juni 1551, p. 501. Ib. IV, *Sociis Lusitanis etc.*, n. 5—17, pp. 672—677. Ib. XII, *Duplex modus obediendi*, p. 602.

[9]) Epist. XII, *Documenta circa obedientiam*, n. 4, p. 660. Vgl. P. VI, c. 1, n. 1. Epist. II, *Patri Andreae Oviedo etc.*, n. 34, pp. 64—65.

[10]) P. III, c. 1, n. 23. Vgl. P. IV, c. 10, n. 5, 9. P. VI, c. 1, n. 1. P. VIII, c. 1, n. 3. Epist. IV, *Sociis Lusitanis etc.*, n. 3, 15, pp. 671—672, 676.

[11]) P. IV, c. 10, n. 9. P. VI, c. 1, n. 1.

[12]) Epist. III, *Sociis romanae domus*, 24 Aug. 1550, p. 156. Wij lezen hier: „Et in tal modo l'obedienza sia cieca e presta, che ognuno, che stia orando, lasci l'orare; e se scrive, udendo la voce del superiore, o per dir vero, la voce di Cristo N.S., se ha cominciato la lettera, cioè un A o B, non la finisca."

[13]) P. VI, c. 1, n. 1. Epist. II, *Patri Andreae Oviedo etc.*, n. 24, pp. 61—62. Ib. IV, *Sociis Lusitanis etc.*, n. 3, 15, 22, pp. 672, 676, 679.

[14]) Epist. II, *Patri Andreae Oviedo etc.*, n. 25, p. 62. Ib. IV, *Sociis Lusitanis etc.*, n. 16—17, pp. 676—677.

[15]) Epist. IV, *Sociis Lusitanis etc.*, n. 5, p. 672.

[16]) P. III, c. 1, n. 23. P. VI, c. 1, n. 1, 1 C. Epist. I, *Sociis Conimbricensibus etc.*, p. 689. Ib. II, *Patri Andreae Oviedo etc.*, n. 15, p. 59. Ib. III, *Patri Urbano Fernandes etc.*, p. 501. Ib. IV, *Sociis Lusitanis etc.*, n. 5—6, pp. 672—674.

[17]) P. III, c. 1, n. 23. P. VI, c. 1, n. 1, 1C. Epist. I, *Sociis Conimbricensibus etc.*, p. 689. Ib. II, *Patri Andrae Oviedo etc.*, n. 15, p. 59. Ib. III, *Patri Urbano Fernandes etc.*, p. 501. Ib. III, *Patri Antonio Brandano*, 1 Juni 1551, p. 509. Ib. IV, *Sociis Lusitanis etc.*, n. 7—9, 15—17, pp. 674—675, 676—677.

[18]) Epist. IV, *Sociis Lusitanis etc.*, n. 19, p. 677.

[19]) Epist. IV, *Sociis Lusitanis etc.*, n. 7, 23, pp. 674, 679.

[20]) Epist. II, *Patri Andreae Oviedo etc.*, n. 12, pp. 57—58; n. 15, p. 59 „Es perfecta obedientia, que subjecta el juizio al superior en quanto la voluntad puede inclinar el entendimiento." Ib. III, *Patri Urbano Fernandes etc.*, p. 501 „Siempre entiendo en quanto puede la juridición de la voluntad estenderse sobre el entendimiento." Ib. IV, *Sociis Lusitanis etc.*, n. 7, p. 674 „Subjettando el proprio juizio al suyo, en quanto la devota voluntad puede inclinar el entendimiento"; n. 9, p. 675.

[21]) Epist. I, *Sociis Conimbricensibus etc.*, p. 690. Ib. II, *Patri Andreae Oviedo etc.*, n. 16, p. 59. Ib. III, *Patri Urbano Fernandes etc.*, p. 501. Ib. IV, *Sociis Lusitanis etc.*, n. 8, p. 674 „En que no le (el entendimiento) fuerça la evidencia de la verdad conoçida."

[22]) P. III, c. 1, n. 23. P. VI, c. 1, n. 1. Epist. I, *Patri Joanni Baptistae Violae*, Aug. 1542 (?), p. 228. Ib. I, *Sociis Conimbricensibus etc.*, p. 690 „Y es cierto, que donde no se entra en cosa que peccado sea, ó de tal manera conoscida por falta que convença necessariamente el entendimiento." Ib. II, *Patri Andreae Oviedo etc.*, n. 31 (32, 33), p. 64. Ib. III, *Patri Urbano Fernandes etc.*, p. 501. Ib. IV, *Sociis Lusitanis etc.*, n. 21, 24, pp. 678, 680. Ib. XII, *Documenta circa obedientiam*, n. 3, p. 660.

[23]) Epist. II, *Patri Andreae Oviedo etc.*, n. 31, p. 64 „Sciendo así que es de necessidad á todo religioso obedecer al que toma por superior en las cosas que pueden tocar á su regular instituto." Vgl. Constit. I, *Formula Instituti 1540 en 1550*, n. 6, pp. 28, 378. P. VI, c. 1, n. 1. P. XI, c. 3, n. 20.

[24]) Epist. II, l. c. (Tekstbijlage III, p. 322). Vgl. Suarez, *de Religione Soc. Jesu*, L. IV, c. 12, n. 10, p. 227.
[25]) P. VI, c. 1, n. 1 „Haciendo con mucha presteza y gozo spiritual y perseverancia quanto nos será mandado, persuadiéndonos ser todo justo"; 1C „Pareciéndole bien lo que se le manda." Epist. IV, *Sociis Lusitanis etc.*, n. 25, p. 680 „Pero aun para contentaros más y tener por mejor quanto el superior ordenare." Ib. XII, *Documenta circa obedientiam*, n. 9, 10, p. 661; *Duplex modus obediendi*, pp. 662—663.
[26]) Epist. IV, *Sociis Lusitanis etc.*, n. 22, p. 679 „Para defender lo que el superior ordena, ó á lo que se inclina, y no para improbarlo"; n. 24, 25, pp. 679, 680.
[27]) „*Inclinar*." Epist. II, *Patri Andreae Oviedo etc.*, n. 15, 16, 28, 32, pp. 59, 63, 64. Ib. IV, *Sociis Lusitanis etc.*, n. 7, 8, 9, 19, pp. 674, 675, 677.
[28]) „*Conformar*". P. III, c. 1, n. 23 „Teniendo la voluntad y juicio de su Superior por regla del proprio, para más al justo conformarse con la primera y summa regla de toda buena voluntad y juicio, que es la eterna Bondad y Sapiencia." P. VI, c. 1, n. 1. Epist. II, *Patri Andreae Oviedo etc.*, n. 13—14, 15, 20, pp. 58—59, 61. Ib. III, *Patri Antonio Brandano etc.*, p. 509. Ib. IV, *Sociis Lusitanis etc.*, n. 11, p. 675; n. 21, p. 678 „Desta manera, si miráis, no al hombre con los ojos exteriores, sino á Dios con los interiores, no hallaréis difficultad en conformar vuestras voluntades y juizios con la regla que avéis tomado de vuestras actiones."
[29]) „*Subjectar*", „*captivar*", „*someter*", „*sojuzgar*", „*vencer*". Epist. I, *Patri Joanni Baptistae Violae etc.*, pp. 228—229. Ib. I, *Sociis Gandiae versantibus etc.*, p. 556. Ib. I, *Sociis Conimbricensibus etc.*, p. 690. Ib. II, *Patri Andreae Oviedo etc.*, n. 15, p. 59 „Es perfecta obedientia, que subjecta el juizio al superior, en quanto la voluntad puede inclinar el entendimiento"; n. 17, 18, pp. 59—60. Ib. III, *Patri Urbano Fernandes etc.*, p. 501 „Venciendo y captivando su juicio debaxo de la santa obediencia: siempre entiendo en quanto etc." Ib. IV, *Sociis Lusitanis etc.*, n. 7, p. 674 „Subjettando el proprio juizio al suyo, en quanto la devota voluntad puede inclinar el entendimiento"; n. 21, 23, 24, pp. 678, 679. Ib. II, *Patri Antonio Araozio ex comm.*, 27 Maart 1548, p. 50 „Con gran indiferentia, y resignatión de toda voluntad y juicio proprio." P. III, c. 1, n. 23.
[30]) Epist. II, *Patri Andreae Oviedo etc.*, n. 16, p. 59 „Representándose más las razones de la una que de la otra parte .... buscando razones en favor de la parte á que le (el superior) vey inclinado, y no de la contraria." Epist. IV, *Sociis Lusitanis etc.*, n. 22, p. 678 „Que seáis promptos á buscar siempre razones para defender lo que el superior ordena."
[31]) Constit. I, *Formula Instituti 1540 en 1550*, n. 6, pp. 28, 378—379. Wat Ignatius onder de „*Petri Paulique formula*" verstond, heeft Nicolaus Lancicius uitgewerkt in zijn tractaat: „*De conditionibus boni Superioris*", Opera Omnia, Ingolstadii, 1724, Opusc. 12, pp. 23 v.v.
[32]) P. IX, c. 2, n. 2; c. 6, n. 1A. P. VIII, c. 1, n. 6G.
[33]) P. IX, c. 2, n. 5.
[34]) P. VIII, c. 1, n. 6G.
[35]) P. IV, c. 10, n. 4. P. VIII, c. 1, n. 3D.
[36]) P. VI, c. 1, n. 1, 2. P. III, c. 1, n. 23.
[37]) Epist. IV, *Sociis Lusitanis etc.*, n. 5, pp. 672—673 „En manera que, no sola-

mento haya execución en el efecto, pero conformidad en el affecto con un mesmo querer y no querer"; n. 22, pp. 678—679 „Á lo qual ayudará el tener amor á lo que la obediencia ordena."

[38]) Epist. IV, *Sociis Lusitanis etc.*, n. 15, 20, pp. 676, 678. (Obedecer con amor, amorosa, amorosamente).

EERBIEDIGING DER PERSOONLIJKHEID OM WILLE VAN DE GEMEENSCHAP.

[39]) L. Gonçalves da Camara, *Memoriale de S. Ignatio*, n. 62, 263, Scripta I, pp. 186, 282, P. Ribadeneira, *Dicta et facta S. Ignatii*, n. 66, o.c., p. 433. Id., *De ratione S. Ignatii in gubernando, Algunos dichos de nuestro bienaventurado padre*, n. 14, o. c., p. 471. N. Lancicius, *Dictamina S. Ignatii*, o. c., p. 478. O. Manaraeus, *Responsio ad P. Lancicii postulata*, n. 30, o. c., p. 520.

[40]) Epist. IV, *Sociis Lusitanis etc.*, n. 5, 7, pp. 672—673, 674.

[41]) Ib., n. 10, 26—29, pp. 675, 680—681. Wij moeten hier denken aan de opvatting, die Ignatius en zijn tijdgenoten huldigden over de structuur van het heelal. Teruggaande op de leer van Aristoteles meenden zij, dat de bewegingen en wentelingen der planeten, en ook de natuurlijke bewegingen op aarde, veroorzaakt en geregeld werden door een telkens hogere, en ten slotte door een hoogste beweegkracht.

[42]) Ib., n. 29, p. 681.

[43]) Ib., n. 18, p. 677.

[44]) Epist. IV, *Sociis Lusitanis etc.*, n. 22, p. 679.

IGNATIUS ALS BESTUURDER.

[45]) Epist. II, *Patri Andreae Oviedo etc.*, n. 33, p. 64. Ib. XII, *Documenta circa obedientiam*, n. 6, p. 660.

[46]) Epist. XII, l. c. Vgl. de belangrijke uitleg bij Nadal, *Scholia*, pp. 57—60.

[47]) Exam. Gen., c. 8, n. 1A. P. III, c. 2, n. 1. P. V, c. 4, n. 5F. P. VI, c. 1, n. 3. P. VII, c. 2, n. 1 I. Epist. I, *Patri Joanni Baptistae Violae etc.*, p. 228. Ib. II, *Patri Andreae Oviedo etc.*, n. 9, 32, pp. 56—57, 64. Ib. IV, *Patri Emmanueli Godino*, 31 Jan. 1552, pp. 126—128. Ib. IV, *Sociis Lusitanis etc.*, n. 25, p. 680. Ib. IX, *Modo de tratar o negociar con qualquiera Superior*, 29 Mei 1555, pp. 90—92. Ib. XII, *Documenta circa obedientiam*, n. 9, 10, p. 661.

[48]) Epist. IX, l. c.

[49]) Epist. III, *Patri Antonio Brandano etc.*, p. 510. Constit. I, *Constitutiones de missionibus 1544—1545*, p. 163.

[50]) L. Gonçalves da Camara, *Memoriale de S. Ignatio*, n. 177, 199, Scripta I, pp. 209—210, 253. P. Ribadeneira, *Dicta et facta S. Ignatii*, n. 26, 35, o. c., pp. 397, 424—425. Id., *De ratione S. Ignatii in gubernando*, c. 2, n. 2; c. 3, n. 12, o. c., pp. 447, 452—453. N. Lancicius, *Dictamina S. Ignatii*, o. c., p. 478. O. Manaraeus, *Responsio ad P. Lancicii postulata*, n. 13, o. c., p. 514. Epist. III, *Patri Urbano Fernandes etc.*, p. 502.

[51]) Epist. I, *Sociis Romae degentibus*, 2 Febr. 1548, pp. 707—709. Ib. II, *Patri Andreae Oviedo etc.*, n. 11, p. 57. Ib. III, *Patri Urbano Fernandes etc.*, p. 502. Ib. XII, *Documenta circa obedientiam*, n. 1, p. 659. Ib. XII, *Duplex modus obediendi*,

pp. 662—663. Ib. XII, *De triplici gradu obedientiae*, pp. 663—665. P. Ribadeneira, *De ratione S. Ignatii in gubernando*, c. 2, n. 2, Scripta I, p. 447.
[52]) Epist. III, *Patri Urbano Fernandes etc.*, p. 502.
[53]) Epist. IV, *Patri Jacobo Mironi*, 17 Dec. 1552, pp. 561—562.
[54]) O. Manaraeus, *Responsio ad P. Lancicii postulata*, n. 24—25, Scripta I, p. 519. L. Gonçalves da Camara, *Memoriale de S. Ignatio*, n. 269—271, o. c., pp. 284—287. P. Ribadeneira, *De ratione S. Ignatii in gubernando*, c. 3, n. 12, o. c., pp. 452—453. Epist. XII, *Sociis in Germaniam proficiscentibus*, 24 Sept. 1549, pp. 241—242. Ib. III, *Patri Urbano Fernandes etc.*, p. 500. Ib. IV, *Patri Jacobo Mironi etc.*, p. 558—559. Ib. IX, *Patri Joanni Baptistae Violae ex comm.*, 10 Maart 1554, pp. 447—450. Ib. IX, *Patri Francisco Borgiae*, 17 Sept. 1555, pp. 626—627.
[55]) P. VIII, c. 1, n. 4.
[56]) P. X, n. 8 „En manera que todos para el bien tengan toda potestad, y si hiciessen mal, tengan toda subjección." Vgl. P. II, c. 1, n. 2. P. IV, c. 10, n. 5. P. VIII, c. 1, n. 4, 4E. P. IX, c. 6, n. 2. P. X, n. 9. L. Gonçalves da Camara, *Memoriale de S. Ignatio*, n. 269—272, Scripta I, pp. 284—288. Epist. I, *Sociis Conimbricensibus*, 14 Jan. 1548, p. 689. Ib. II, *Patri Andreae Oviedo etc.*, n. 4—7, 19, pp. 55—56, 60. Ib. IV, *Patri Jacobo Mironi etc.*, pp. 558—559. Ib. IV, *Sociis Lusitanis etc.*, n. 26—29, pp. 680—681.
[57]) Epist. I, *Patri Petro Fabri*, 10 Dec. 1542, pp. 236—239. Ib. I, *Patri Nicolao Bobadillae*, 1543, pp. 277—282.
[58]) Epist. I, *Patri Petro Fabri etc.*, pp. 237—238.
[59]) P. Ribadeneira, *Dicta et facta S. Ignatii*, n. 12, 65, Scripta I, pp. 419, 432—433.
[60]) Epist. V, *Patri Francisco Xaverio*, 28 Juni 1553, pp. 148—151.
[61]) Epist. V, *Patri Simoni Rodericio*, 20 Mei 1553, pp. 73—74. Ib. V, *eidem*, 20 Mei en 12 Juli 1553, pp. 189—191.

VI. GEHOORZAAMHEID IN DE GEEST VAN GELOOF EN LIEFDE

[1]) *Summa theol.*, II. II, q. 104, a. 2 ad 3.
[2]) Epist. IV, *Sociis Lusitanis*, 26 Maart 1553, n. 6, pp. 673—674.

HET BEVEL ALS VERTOLKING VAN DE WIL VAN GOD.

[3]) Constit. I, *Formula Instituti 1540 en 1550*, n. 6, pp. 29, 379. P. VI, c. 1, n. 2. Epist. I, *Sociis Gandiae versantibus*, 29 Juli 1547, p. 559. Ib. I, *Sociis Conimbricensibus*, 14 Jan. 1548, p. 689. Ib. IV, *Sociis Lusitanis*, 26 Maart 1553, n. 2, 3, 21, pp. 671, 673, 678.
[4]) P. VI, c. 1, n. 1. Epist. II, *Patri Andreae Oviedo ex comm.*, 27 Maart 1548, n. 23, p. 61. Ib. IV, *Sociis Lusitanis etc.*, n. 3, 13, pp. 671—672, 676. Ib. XII, *Documenta circa obedientiam*, n. 5, 7, p. 660.
[5]) Exam. Gen., c. 4, n. 30. P. III, c. 1, n. 12, 23. P. IV, c. 4, n. 3; c. 10, n. 5, 8. P. V, c. 4, n. 5. P. VI, c. 1, n. 1, 3. P. VII, c. 2, n. 1, 1A, 1I. P. VIII, c. 1, n. 3D. P. IX, c. 3, n. 20. Epist. I, *Sociis Conimbricensibus etc.*, p. 691. Ib. II, *Patri Andreae Oviedo etc.*, n. 7, 13, 14, pp. 56, 58. Ib. IV, *Patri Jacobo Mironi*, 17 Dec. 1552, p. 560. Ib. IV, *Sociis Lusitanis etc.*, n. 4, p. 672.

[6]) Exam. Gen., c. 4, n. 29. Epist. II, *Patri Andreae Oviedo etc.*, n. 30, 33, p. 64.
[7]) P. III, c. 1, n. 24. Epist. I, *Sociis Gandiae versantibus etc.*, p. 561, Ib. II, *Patri Andreae Oviedo etc.*, n. 14, p. 58.
[8]) Exam. Gen., c. 4, n. 30. P. VI, c. 1, n. 1. Epist. II, *Sociis Romanae domus*, 24 Aug. 1550, p. 156. Ib. IV, *Sociis Lusitanis etc.*, n. 21, p. 678.
[9]) P. VI, c. 1, n. 1. Epist. I, *Sociis Conimbricensibus etc.*, p. 692. Ib. II, *Patri Andreae Oviedo etc.*, n. 12, 13, pp. 57, 58. Ib. IV, *Patri Jacobo Mironi etc.*, p. 562. Ib. IV, *Sociis Lusitanis etc.*, n. 9, 21, pp. 675, 678. Ib. XII, *Monita generalia (1541?)*, n. 8, p. 675.
[10]) P. VII, c. 2, n. 1A. Epist. I, *Sociis Gandiae versantibus etc.*, p. 556. Ib. II, *Patri Andreae Oviedo etc.*, n. 23, p. 61. Ib. III, *Patri Urbano Fernandes ex comm.*, 1 Juni 1550 p. 502. Ib. IV, *Patri Emmanueli Godino*, 31 Jan. 1552, p. 127. Ib. IV, *Sociis Lusitanis etc.*, n. 6, 13, 23, pp. 674, 676, 679. Ib. XII, *De triplici gradu obedientiae*, p. 664.
[11]) P. III, c. 1, n. 23. P. VI, c. 1, n. 1. (P. III, c. 2, n. 1. P. VI, c. 1, n. 3). Epist. I, *Sociis Gandiae versantibus etc.*, pp. 555—556. Ib. II, *Patri Andreae Oviedo etc.*, n. 13, 14, p. 58. Ib. IV, *Sociis Lusitanis etc.*, n. 6, 21, 23, pp. 674, 678, 679.
[12]) Exam. Gen., c. 4, n. 29. P. VI, c. 1, n. 1 „Teniendo entre los ojos a Dios nuestro Criador y Señor, por quien se hace la tal obediencia."
[13]) P. III, c. 1, n. 24 „Acostumbrándose a no mirar quién es la persona a quien obedescen, sino quién es Aquel por quien y a quien en todos obedescen, que es Cristo nuestro Señor." Epist. IV, *Sociis Lusitanis etc.*, n. 2, 3, pp. 671, 672.
[14]) Epist. IV, *Sociis Lusitanis etc.*, n. 2, 3, 4, pp. 671, 672. Luc., X, 16. Eph., VI, 5.
[15]) Epist. II, *Patri Andreae Oviedo etc.*, n. 14, p. 58.
[16]) Vgl. de Encycliek over Christus' Koningschap, *Act. Ap. Sedis*, XVII, 1925, pp. 598—601.
[17]) Epist. I, *Sociis Conimbricensibus etc.*, pp. 688—689. Ib. II, *Patri Andreae Oviedo etc.*, n. 5, 6, pp. 55—56. Ib. IV, *Sociis Lusitanis etc.*, n. 27—28, pp. 680—681.
[18]) Epist. II, l. c., n. 13, p. 58.
[19]) Epist. IV, l. c., n. 6, p. 674.
[20]) Epist. IV, l. c. n. 21, p. 678.
[21]) Epist. I, *Sociis Gandiae versantibus etc.*, pp. 555—556. Epist. IV, l. c.
[22]) Epist. IV, *Sociis Lusitanis etc.*, n. 3, 21, pp. 672, 678.
[23]) Epist. IV, *Patri Emmanueli Godino etc.*, p. 127 „La regla no falible de la obediencia."
[24]) Nadal, *Scholia*, p. 60.

HET BLIND VOLBRENGEN VAN HET BEVEL.

[25]) Epist. II, *Patri Andreae Oviedo etc.*, n. 17, p. 59. Ib. IV, *Sociis Lusitanis etc.*, n. 23, p. 679. De gevallen, waarop Ignatius zinspeelt, staan opgetekend bij Joannes Cassianus, *de Coenobiorum institutis*, L. IV (*de Institutis renuntiantium*), c. 24, 26, M. P. L. 49, col. 183—185, 185—186. S. Gregorius Magnus, *Dialogorum L. II* (*vita S. Benedicti*), c. 7, M. P. L. 66, col. 146. *De Vitis Patrum*, L. III, n. 27, M. P. L. 73, col. 755—756.
[26]) „Si cui fratri aliqua forte gravia aut inpossibilia iniunguntur, suscipiat quidem iubentis imperium cum omni mansuetudine et obedientia. Quod si

omnino virium suarum mensuram viderit pondus oneris excedere, impossibilitatis suae causas ei qui sibi praeest patienter et opportune suggerat, non superbiendo aut resistendo vel contradicendo. Quod si post suggestionem suam in sua sententia prioris imperium perduraverit, sciat iunior ita sibi expedire et ex caritate confidens de adiutorio Dei oboediat." *S. Benedicti Regula Monasteriorum*, c. 68, ed. B. Linderbauer O. S. B., *Florilegium Patristicum*, Fasc. XVII, Bonn, 1928, pp. 72—73.

[27]) „Quemadmodum enim faber lignarius aut domorum aedificator unoquoque artis instrumento utitur ad suum arbitrium, nec unquam dicet instrumentum non inserviturum se ei usui, ad quem illud adhibet artifex, sed moderatoris cedit manui: sic convenit ascetam, velut instrumentum quoddam, utile artifici ad aedificium spirituale perficiendum, omnibus obedire, in quibus eius ministerium praefectus iudicarit bonum ac laudabile, ne si suam ipsius operam non contulerit, spiritualis operis perfectionem corrumpat. Et ut instrumentum non sibi ipsi deligit quod faciendum est ad artem iuvandam: ita operae pretium est ascetam non sibi ipsi opera deligere, sed institutionem sui prudentiae ac gubernationi artificis permittere." S. Basilius Magnus, *Constitutiones monasticae*, c. 22, M. P. G. 31, col. 1410 B.

[28]) P. VI, c. 1, n. 1. Epist. III, *Patri Urbano Fernandes etc.*, p. 502. Ib. XII, *Documenta circa obedientiam*, n. 8, pp. 660—661.

[29]) „Cum vero vice quadam quaereretur ab eo, quis esset vere obediens iudicandus, corporis mortui similitudinem pro exemplo proposuit. Tolle, inquit, corpus exanime, et ubi placuerit, pone. Videbis non repugnare motum, non murmurare situm, non reclamare dimissum. Quodsi statuatur in cathedra, non alta, sed ima respiciat. Si collocetur in purpura, duplo pallescet. Hic, ait, verus obediens est, qui, cur moveatur, non diiudicat; ubi locetur, non curat; ut transmutetur, non instat; evectus ad officium, solitam tenet humilitatem; plus honoratus, plus reputat indignum." S. Bonaventura, *Legenda S. Francisci*, c. 6, n. 4, Opera omnia, ad Claras Aquas, VIII, pp. 520—521.

[30]) P. VI, l. c. Epist. III, l. c. Ib. XII, l. c.

[31]) Epist. XII, *Documenta circa obedientiam*, n. 7 „Como se dexa traer una pella de cera con un millo"; 8 „Como un pequeño crucifixo que se dexa volver de una parte á otra sin difficultad alguna," p. 660. Vgl. P. Ribadeneira, *De ratione S. Ignatii in gubernando*, c. 2, n. 2, Scripta I, p. 447 (un báculo de un viejo; un cuerpo muerto; una blanda y una materia prima).

[32]) Zie bij Ignatius P. VI, c. 1, n. 1. Epist. II, *Patri Andreae Oviedo etc.*, n. 17, 18, 24, pp. 59—60, 62. Ib. III, *Patri Urbano Fernandes etc.*, p. 502. Ib. IV, *Sociis Lusitanis etc.*, n. 15, 23, 24, pp. 676, 679—680. Ib. XII, *Documenta circa obedientiam*, n. 7, 8, pp. 660—661. Ib. XII, *Duplex modus obediendi*, pp. 662—663. Ib. XII, *De triplici gradu obedientiae*, pp. 663—665. Ib. XII, *Selecta documenta*, n. 2, p. 679. Verder P. Ribadeneira, *De ratione Instituti Societatis Jesu*, Romae, 1864, c. 25—28, pp. 323—379. R. Bellarminus, *Tractatus de obedientia, quae caeca nominatur*; *Responsio ad censuram P. Juliani Vincentii*, *Auctarium Bellarminianum*, ed. Le Bachelet, Paris, 1913, pp. 377—400. Suarez, *de Religione Soc. Jesu*, L. IV, c. 15, pp. 241—257. In deze 3 laatste werken wordt resp. van pp. 337—371, 379—383, 243—247 een uitvoerig „traditie-argument" voor de blinde gehoorzaamheid gegeven.

[33]) Gewoonlijk geeft men een enigszins andere definitie van de blinde gehoorzaamheid. Men onderscheidt de gehoorzaamheid van het verstand van de blinde gehoorzaamheid, in zoverre de gehoorzaamheid van het verstand wel, de blinde gehoorzaamheid niet naar redenen zoekt, die het bevel rechtvaardigen. De definitie, die wij opstelden, laat slechts een gradueel en geen specifiek onderscheid tussen de gehoorzaamheid van het verstand en de blinde gehoorzaamheid toe. Zij lijkt ons een getrouwere weergave van de gedachte van Sint Ignatius te zijn en werpt meer licht op het positieve volmaaktheidskarakter der blinde gehoorzaamheid.

[34]) Epist. II, *Patri Andreae Oviedo etc.*, n. 17, p. 59 „Presuponer (al modo que se haze en las cosas de la fe, por dar exemplo) que todo lo que el superior . . ." Ib. IV, *Sociis Lusitanis etc.*, n. 23, p. 679 „Presuponiendo y creyendo (en un modo semejante al que se suele tener en cosas de fe) que todo lo que el superior . . . "

[35]) Epist. IV, *Sociis Lusitanis etc.*, n. 9, p. 675.

[36]) Epist. I, *Francisco Borgiae Duci Gandiae*, 23 April 1546, pp. 381—382. Ib. I, *Patri Simoni Rodericio ex comm.*, 7 Aug. 1546, pp. 402—403.

[37]) Mon. Fab., pp. 432—434 (*Patri Ignatio de Loyola*, 21 Juni 1546).

[38]) Mon. Fab., p. 481. Epist. I, (*Patribus Laino et Salmeroni*), 20 Juli 1546, p. 401.

[39]) In zijn *Historia Societatis Jesu* zegt Orlandinus: „Faber autem ipse cum ex curiae laboribus Romam pergeret, febribus aestuans ad dies aliquot Barcinone quievit. Dumque ne hic quidem in confessionibus ac contionibus parcit sibi . . . Nec probabat B. Pater eo articulo in Urbem ingressum. Sed cum adhibiti in consilium Patres contra censerent, vimque elevarent discriminis, uti his Ignatius, ita Faber utrisque pio ac caeco quodam obtemperandi studio cessit." N. Orlandinus, *Historia Soc. Jesu*, L. VI, n. 85, Antverpiae, 1620, p. 139. Zie ook id., *Vita del P. Pietro Fabro*, tradotta da Erminio Tacito, Roma, 1629, p. 123. Orlandinus' getuigenis is waardevol vanwege het „pio ac caeco quodam obtemperandi studio". Volgens gegevens der Monumenta (Epist. I, *Patri Simoni Rodericio ex comm.*, 7 Aug. 1546, pp. 402—403) schijnt evenwel de beraadslaging der paters *niet* te slaan op Fabers vertrek uit Barcelona, maar op zijn benoeming tot pauselijk afgezant. Zij moet dus vòòr Fabers vertrek uit Madrid geplaatst worden.

[40]) Mon. Fab., pp. 419—420 (*Patri Simoni Rodericio*, 7 April 1546).

[41]) Bij de woorden „ac si cadaver essent" plaatst pater Nadal deze belangrijke opmerking: „Haec metaphora et quae subditur eo spectant, ut quae possunt repugnare perfectioni obedientiae intelligamus esse prorsus a nobis abscindenda. Itaque ea quae ad abnegationem attinent in obedientia, explicant hae similitudines; quae vero ad affirmationem spectant non declarant, sed supponunt, quemadmodum solent qui mystice Theologiam tractant in negationibus intelligere illustrissimas affirmationes. Sic igitur nobis est ad obedientiae perfectionem contendendum, ut nihil repugnemus omnino, ut nec cadaver, nec baculus repugnat moventi se; sed tamen in hac abnegatione necessum est, in gratia ac luce obedientiae ut nostram exerceamus voluntatem ac spiritus libertatem, tum gratiam recipiendo, tum illi cooperando in Christo et veluti cernamus in luce, recta, bona, sancta esse quae obedientia proponit." Nadal, *Scholia*, pp. 120—121.

[42]) Epist. XII, *Duplex modus obediendi*, p. 663. Ib. XII, *De triplici gradu obedientiae*, p. 664.

DE LES DER GEESTELIJKE OEFENINGEN.

[43]) Zie Exerc. Spir., pp. 236—237 (*14a annotación*), 278—279 (*primer exercicio, 1o puncto*), 314—315 (*El llamamiento del rey temporal, 1o puncto*), 344—345 (*3o día*), 346—347 (*preámbulo para considerar estados*), 370—371 (*1a manera de humildad*), 550—551 (*para el sentido verdadero que en la Yglesia militante debemos tener, 1a regla*), 552—553 (*5a regla*).

[44]) Exer. Spir., pp. 224—225 (*1a annotación*).

[45]) Exerc. Spir., pp. 236—239 (*15a annotación*). Vgl. ib., pp. 228—229 (*5a annotación*), 238—241 (*16a annotación*), 274—275 (*primer exercicio, oración*), 346—349 (*preámbulo para considerar estados*), 352—355 (*meditación de dos banderas, 3o puncto*), 356—363 (*meditación de tres binarios de hombres*), 372—391 (*preámbulo para hazer elección*).

[46]) Kurt Dietrich Schmidt, *Die Gehorsamsidee des Ignatius von Loyola*, Göttingen, 1935, pp. 29—30.

[47]) Exerc. Spir., pp. 252—253 (*Principio y fundamento*).

[48]) Exerc. Spir., pp. 310—311 (*1a nota*).

[49]) Zie Exerc. Spir., pp. 232—233 (*10a annotación*).

[50]) Ib., pp. 290—293 (*tercero exercicio, 1o colloquio*).

[51]) Ib., pp. 306—313. (*10a addición*).

[52]) Epist. IV, *Sociis Lusitanis etc.*, n. 30, 19, pp. 681, 677. Vgl. ib. II, *Patri Andreae Oviedo etc.*, n. 28, p. 63.

[53]) Exerc. Spir., pp. 344—345, 346—347 (*3o día, preámbulo para considerar estados*).

[54]) Epist. IV, *Sociis Lusitanis etc.*, n. 30, 2, pp. 681, 671. Vgl. ib. I, *Sociis Gandiae versantibus etc.*, p. 553.

[55]) *Summa theol.*, III, q. 47, a. 2 ad 3. Zie *Theologische Summa van den H. Thomas van Aquino*, XVI bis, *Over den Verlosser II*, Antwerpen. 1936, p. 76.

[56]) Epist. I, *Sociis Gandiae versantibus etc.*, p. 554. Ib. I, *Sociis Conimbricensibus etc.*, p. 691. Ib. II, *Patri Andreae Oviedo etc.*, n. 12, 28, pp. 57—58, 63. Ib. IV, *Sociis Lusitanis etc.*, n. 5, 9, 19, pp. 673, 675, 677.

[57]) Matth. XXVIII, 18—20.

[58]) A. Gagliardi, *De plena cognitione Instituti*, Romae, 1841, p. 67.

[59]) Exerc. Spir., pp. 430—431 (*contemplación para alcançar amor, 1o puncto*).

VII. EENHEID IN VEELHEID

[1]) Declar. in Prooem. Constit. Vgl. Prooem. Constit., n. 2.

[2]) P. VIII, c. 1, n. 1, 2—9.

[3]) P. VIII, c. 1, n. 1 „Después de lo que (ayuda) para la unión personal en Congregaciones o Capítulos"; ib., c. 2—7.

[4]) P. IX, c. 1—6.

[5]) P. X, n. 1—13.

[6]) Prooem. Constit., n. 2.

[7]) P. III, c. 1, n. 21.

[8]) P. VIII, c. 1, n. 1, 1A.
[9]) P. III, c. 1, n. 18. P. VIII, c. 1, n. 5.
[10]) P. VIII, c. 1, n. 1, 2, 8. P. X, n. 9.
[11]) P. VIII, c. 1, n. 2. Vgl. ib., c. 6, n. 8.

EENHEID, EENVORMIGHEID EN EENSGEZINDHEID.

[12]) Ignatius gebruikt voor deze twee elementen o.a. de uitdrukkingen „unión de los ánimos" (P. VIII, c. 1, n. 1), „el vínculo de las voluntades" (P. X, n. 9), „la uniformidad así en lo interior . . como la exterior" (P. VIII, c. 1, n. 8), „unión y conformidad" (P. III, c. 1, n. 18; P. VIII, c. 6, n. 8).
[13]) P. VIII, c. 6, n. 8 „Toda unión y conformidad." Vgl. Exam. Gen., c. 2, n. 6; c. 4, n. 26. Prooem. in Declar. et Annot. Constit. P. III, c. 1, n. 18. P. VIII, c. 1, n. 8. P. X, n. 9.
[14]) Prooem. in Declar. et Annot. P. IV, c. 8, n. 2. P. VIII, c. 1, n. 8. P. X, n. 9.
[15]) P. VIII, c. 1, n. 8.
[16]) L. Gonçalves da Camara, *Memoriale de S. Ignatio*, n. 316, Scripta I, p. 307. P. Ribadeneira, *Dicta et facta S. Ignatii*, n. 78, o. c., p. 436. Id., *De ratione S. Ignatii in gubernando*, c. 6, n. 18, o. c., p. 466. O. Manaraeus, *Responsio ad P. Lancicii postulata*, n. 23, o. c., pp. 517—518. N. Lancicius, *Dictamina S. Ignatii*, o. c., p. 482. Epist. II, *Patri Andreae Oviedo ex comm.*, 8 Dec. 1548, p. 268. Ib. VII, *Rectoribus collegiorum Societatis Jesu ex comm.*, 29 Sept. 1554, pp. 587—588. Ib. VIII, *Patri Nicolao Lanojo ex comm.*, 22 Nov. 1554, p. 58. Ib. IX, *Patri Christophoro de Mendoza ex comm.*, 9 April 1556, pp. 227—228. Ib. X, *Patri Ludovico Consalvio ex comm.*, 15 Jan. 1556, p. 508. Ib. XII, *Patri Nicolao Lanojo ex comm.*, 20 Jan. 1556, p. 13.
[17]) Constit. I, *Formula Instituti 1550*, n. 8, p. 380.
[18]) P. VI, c. 2, n. 15, 15L.
[19]) P. III, c. 2, n. 3C. P. VI, c. 2, n. 15M.
[20]) Exam. Gen., c. 4, n. 26.
[21]) P. IV, c. 8, n. 2. Exam. Gen., c. 5, n. 7.
[22]) L. Gonçalves da Camara, *Memoriale de S. Ignatio*, n. 315, Scripta I, p. 307. N. Lancicius, *Dictamina S. Ignatii*, o. c., p. 482.
[23]) Vgl. p. VIII, c. 1, n. 8. P. X, n. 9.
[24]) Vgl. P. VIII, c. 1, n. 3. P. X, n. 9.
[25]) P. III, c. 1, n. 18.
[26]) Ignatius gebruikt o.a. de volgende uitdrukkingen: „doctrina fundada y sólida" (P. X, n. 3), „La doctrina. . . más segura y approbada" (P. IV, c. 5, n. 4), „más sólida y segura doctrina" (P. IV, c. 14, n. 1), „Sea demandado si ha tenido o tiene algunas opiniones o conceptus, differentes de los que se tienen commúnmente en la Iglesia y doctores approbados della" (Exam. Gen., c. 3, n. 11; Vgl. P. III, c. 1, n. 18 O), „Una doctrina, la que fuere escogida en la Compañía por la meior y más conveniente para los suppósitos della" (P. VIII, c. 1, n. 8K).
[27]) P. III, c. 1, n. 18. P. VIII, c. 1, n. 8, 8K. P. Ribadeneira, *De ratione S. Ignatii in gubernando*, c. 2, n. 7, Scripta I, p. 448. Epist. III, *Patri Urbano Fernandes ex comm.*, 1 Juni 1551, pp. 502—503.
[28]) Epist. XII, *Monita generalia* (*1541*), p. 675.

[29]) P. III, c. 1, n. 18 O. „En las opiniones que tienen Doctores católicos diversas o contrarias entre sí, también la conformidad se debe procurar en la Compañía." P. VIII, c. 1, n. 8K.
[30]) *Exam. Gen.*, c. 3, n. 11 „Sea demandado si ha tenido o tiene algunas opiniones o conceptos, differentes de los que se tienen commúnmente en la Iglesia y doctores approbados della; y si está aparejado, quando algún tiempo los tuviesse, para remittirse a lo que en la Compañía se determinare que deba sentirse de tales cosas." Vgl. Constit. I, *Addenda Examini 1550*, p. 384, waar we een redactie van deze tekst door Ignatius eigenhandig verbeterd aantreffen.
[31]) P. IV, c. 14, n. 1.
[32]) P. X, n. 3.
[33]) P. VIII, c. 1, n. 9. P. X, n. 9. Vgl. P. IV, c. 17, n. 7, 7L. P. VII, c. 2, n. 1H, 2. P. VIII, c. 1, n. 3D, 4, 9L—N; c. 2, n. 1B.
[34]) Vgl. P. Ribadeneira, *Dicta et facta S. Ignatii*, n. 83, Scripta I, p. 437. Id., *De ratione S. Ignatii in gubernando*, c. 6, n. 19, o. c., p. 466. In de „Lotgevallen" zegt Ignatius, dat hij een sierlijke hand had. „Y de buena letra, porque era muy buen escrivano." L. Gonçalves da Camara, *Acta S. Ignatii*, n. 11, o. c., p. 43.
[35]) Epist. I, *Patri Petro Fabri*, 10 Dec. 1542, pp. 236—239.
[36]) Epist. I, *Universae Societati Jesu ex comm.*, 27 Juni 1547, pp. 536—549. Vgl. Ib. I, *Patri Antonio Araozio*, 27 Juli 1547, pp. 550—551. Ib. II, *Universae Societatis Jesu Superioribus*, 13 Jan. 1550, pp. 646—648. Ib. II, *Universae Societatis Superioribus ex comm.*, 7 Febr. 1550, pp. 675—677.
[37]) P. VIII, c. 1, n. 9M.
[38]) P. VIII, c. 1, n. 2, 2B. P. X, n. 7. Vgl. P. I, c. 1, n. 3; c. 2, n. 3, 4. P. IV, Prooem. A. L. Gonçalves da Camara, *Memoriale de S. Ignatio*, n. 158, Scripta I, p. 232. P. Ribadeneira, *De ratione S. Ignatii in gubernando*, c. 1, o. c., pp. 444—446.
[39]) P. VIII, c. 1, n. 2, 2B.
[40]) P. Ribadeneira, *De ratione S. Ignatii in gubernando*, c. 1, n. 1, Scripta I, p. 444. Id., *Dicta et facta S. Ignatii*, n. 23, 72, o. c., pp. 397, 434.
[41]) Exam. Gen., c. 2, n. 3. P. I, c. 3, n. 5, 5E.
[42]) Exam. Gen., c. 2, n. 6. L. Gonçalves da Camara, *Memoriale de S. Ignatio*, n. 155, Scripta I, p. 230.
[43]) P. X, n. 6. Vgl. P. VIII, c. 6, n. 2, 2A. P. IX, c. 1A; c. 3, n. 13; c. 14, n. 5; c. 5, n. 6. Constit. I, *Contra ambitum 1544—1545*, pp. 164—166.
[44]) P. X, n. 6.
[45]) P. Ribadeneira, *De Actis S. Ignatii*, n. 73—74, Scripta I, pp. 372—374. Id., *Dicta et facta S. Ignatii*, n. 1, 40, o. c., pp. 393—394, 401. Id., *De ratione S. Ignatii in gubernando*, c. 5, n. 4, o. c., p. 460. Epist. I, *Fernando Regi Romanorum*, Dec. 1546, pp. 450—453. Ib. I, *Patri Michaëli Turriano ex comm.*, 2 Maart 1547, pp. 460—467. Ib. IV, *Patri Francisco Borgiae ex comm.*, 1 Juni 1552, pp. 255—258. Ib. IV, *eidem*, 5 Juni 1552, pp. 283—285. Ib. V, *Patri Petro Canisio ex comm.*, 9 Aug. 1553, pp. 309—310. Ib. V, *Sociis in Hispania versantibus ex comm.*, 12—13 Aug. 1553, pp. 323—324. Ib. V, *Hieronymo Martinengo*, 23 Aug. 1553, pp. 495—496. Ib. XII, *Diversis Societatis alumnis ex comm.*, 6 Oct. 1554, pp. 263—264. Over de missie in Aethiopië: P. X, n. 6A. Epist. I, *Patri Simoni Rodericio*, Oct. 1546, p. 429—430. Ib. I, *Patri Michaëli Turriano*, 9 Oct. 1546, pp. 434—435. Ib. VIII, *Patri Melchiori Caneiro*, 26 Febr. 1555, pp. 489—490.

[46]) Prooem. Constit., n. 1.
[47]) Zie o.a. Constit. I, *Prima Soc. Jesu Instituti summa 1539*, pp. 16—17; *Formula Instituti 1540*, n. 2, p. 27; *Conclusio sex sociorum*, 4 Maart 1540, pp. 23—24; *Constitutiones 1541*, pp. 34, 34—48; *Suffragium sex sociorum*, 14 Mei 1541, p. 69; *Constitutiones scholasticorum 1546*, pp. 174—178; *Constituta et annotata* (*1544—1549*), pp. 186—291.
[48]) P. X, n. 9 „El vínculo de las voluntades, que es la caridad y amor de unos con otros."
[49]) P. III, c. 1, n. 26. Epist. XII, *Monita generalia* (*1541*), n. 1, p. 674. Ib. III, *Patri Urbano Fernandes*, 1 Juni 1551, p. 503. Ib. IV, *Patri Caesari Aversano et aliis*, 10 Sept. 1552, p. 409. Ib. X, *Sociis collegium Pragae auspicaturis ex comm.*, 12 Febr. 1556, p. 694. P. Ribadeneira, *De ratione S. Ignatii in gubernando*, c. 2, n. 3, Scripta I, p. 447.
[50]) P. X, n. 2.
[51]) P. VI, c. 5.
[52]) Constit. I, *Constituta et annotata* (*1544—1549*), p. 216.
[53]) P. VI, c. 1, n. 1.
[54]) P. VIII, c. 6, n. 2A, 8; c. 7, n. 5C.
[55]) Epist. XII, *Responsio data ad Decretum Universitatis Parisiensis*, c. 5, n. 2, p. 619. „Ad quas (paenitentias) et non ad peccatum obligant nostrae regulae."
[56]) Exam. Gen., c. 1, n. 6; c. 4, n. 33.
[57]) P. III, c. 1, n. 28, 15. Vgl. Exam. Gen., c. 4, n. 41.
[58]) P. III, c. 1, n. 15. P. IX, c. 2, n. 4; c. 3, n. 11
[59]) P. III, c. 1, n. 15N.
[60]) Epist. III, *Patri Urbano Fernandes ex comm.*, 1 Juni 1550, p. 503.
[61]) L. Gonçalves da Camara, *Memoriale de S. Ignatio*, n. 37, 86, 216—217, Scripta I, pp. 170—171, 195, 258—259. P. Ribadeneira, *De Actis S. Ignatii*, n. 97—99, o. c., pp. 386—388. Id., *Dicta et facta S. Ignatii*, n. 15, 28, 34, o.c., pp. 420, 423, 424. N. Lancicius, *Dictamina S. Ignatii*, o. c., pp. 504, 505.
[62]) Exam. Gen., c. 4, n. 34—40. P. III, c. 1, n. 12. P. IV, c. 10, n. 5. P. VI, c. 1, n. 2. P. IX, c. 3, n. 9. Steunend op een privilegie kan de Sociëteit van Jezus ook na de bepalingen van de C. J. C. (c. 530) een rekenschap van geweten verlangen.
[63]) Exam. Gen., c. 4, n. 35.
[64]) Exam. Gen., c. 4, n. 8.
[65]) Epist. III, *Patri Antonio Brandano* (*ex comm.*), 1 Juni 1555, p. 512.
[66]) Exam. Gen., c. 4, n. 8. Vgl. Constit. I, *Declarationes in Examen*, p. 256. Hieruit blijkt, dat Ignatius aan de tekst uit het Examen met eigen hand o.a. de volgende woorden toevoegde: „Para maior baxeza y humildad", „con debido amor y caridad", „a maior gloria divina". Vgl. ook Nadal, *Scholia*, pp. 14—17. Suarez, *de Religione Soc. Jesu*, L. X, c. 7—10, pp. 571—599. *Congr. Gen. VI*, 1608, Decr. 32—34, can. 10, Instit. Soc. Jesu. II, pp. 303—306, 551—552.
[67]) Matth. XVIII, 15—17.
[68]) *Congr. Gen. VI*, Decr. 32, n. 6, o. c., p. 304.
[69]) P. I, c. 2, n. 6.

[70]) P. III, c. 2, n. 4, 5.
[71]) P. VI, c. 3, n. 1.
[72]) Exam. Gen., c. 1, n. 6, 6C. P. III, c. 1, n. 12; c. 2, n. 5.
[73]) P. VII, c. 2, n. 1F.
[74]) P. IV, c. 10, n. 4, 7. P. IX, c. 2, n. 6; c. 5, n. 2, 2A; c. 6, n. 9, 12.
[75]) Exam. Gen., c. 1, n. 13F. P. I, c. 1, n. 3; c. 2, n. 2A. P. II, c. 2, n. 1; c. 3, n. 1A; c. 4, n. 5, 5B, 5C. P. III, c. 1, 14L, 15, 15N, 20R, 23V, 25; c. 2, n. 5E, 6. P. IV, c. 8, n. 8; c. 10, n. 5; c. 13, n. 3C. P. V, c. 2,n. 5. P. VI, c. 2, n. 16N. P. VII, c. 2, n. 2M. P. IX, c. 3, n. 11; c. 6, n. 4B. In dit verband zouden we nog op enige andere uitdrukkingen kunnen wijzen, die in de Constituties dikwijls voorkomen: „prout superiori visum fuerit", „prout ratio dictabitur" en dgl.
[76]) Epist. XII, *Monita generalia (1541)*, n. 6, p. 675.
[77]) P. VIII, c. 1, n. 8. P. X, n. 9. Vgl. Epist. I, *Patribus et Fratribus Conimbricae degentibus*, 7 Mei 1547, p. 507. Bekend is in dit verband het woord van S. Franciscus Xaverius: „Y también por me pareçer que Compañía de Jesús quiere dizir Compañía de amor y de conformidad de ánimos, y no de rigor ni temor servil." Mon. Xav. I, p. 476.
[78]) Vgl. P. II, c. 2, n. 3D. P. III, c. 1, n. 18, 18P. P. VIII, c. 1, n. 5, 5F.
[79]) P. III, c. 1, n. 18.
[80]) P. VIII, c. 1, n. 8.

VIII. DE VERNEDERDE CHRISTUS

DE CHRISTUS DER GEESTELIJKE OEFENINGEN.

[1]) Exerc. Spir., pp. 238—239 (*annotación 15a*).
[2]) Exerc. Spir., l. c.
[3]) Exerc. Spir., pp. 314—315 (*El llamaniento del rey temporal, 2° preámbulo*).
[4]) Exerc. Spir., l. c. „El llamamiento del rey temporal ayuda a contemplar la vida del Rey eternal."
[5]) Exerc. Spir., vgl. pp. 322—329 (*contemplación de la Encarnación*), 328—335 (*contemplación del Nascimiento*), 334—339 (*traer los cinco sentidos sobre la primera y secunda contemplación*), 392—397 (*1o día, primera contemplación*). Zie ook pp. 633—636, *Prima contemplatio Incarnationis, de Nativitate* in de *Codex Vaticanus*.
[6]) Exerc. Spir., pp. 346—349 (*preámbulo para considerar estados*).
[7]) Exerc. Spir., pp. 348—357 (*meditación de dos banderas*).
[8]) Exerc. Spir., pp. 356—363 (*meditación de tres binarios de hombres*).
[9]) Exerc. Spir., pp. 368—369 (*3a nota*).
[10]) Vgl. Exerc. Spir., pp. 318—319 (*El llamamiento del rey, 2a parte, 1o puncto*), 332—333 (*contemplación del Nascimiento, 3o puncto*), 402—405 (*3a nota*) „Trayendo en memoria freqüente los trabajos, fatigas y dolores de Cristo nuestro Señor, que passó desde el puncto que nasció hasta el misterio de la passión en que al presente me hallo." (pp. 404—405).
[11]) Exerc. Spir., pp. 370—373 (*3a manera de humildad y nota*).
[12]) Vgl. wat Ignatius over het „affectu" en „effectu" zegt in verband met de armoede. Exerc. Spir., pp. 354—357 (*de dos banderas, colloquio*), 362—363 (*de*

tres binarios, nota). Dit kunnen we ook op de derde Wijze van nederigheid toepassen.

[13]) Exerc. Spir., pp. 276—277 (*1o exercitio, 2o preámbulo*) „Si la contemplación es de resurrectión, demandar gozo con Cristo goçoso; si es de passión, demandar pena, lágrimas y tormento con Cristo atormentado"; 402—403 (*2a contemplación, 3o preámbulo*), 420—421 (*1a contemplación, 3o preámbulo*).

DE OPROEP DER CONSTITUTIES.

[14]) Exam. Gen., c. 4, n. 44—46. Deze tekst vinden wij reeds letterlijk in de eerste redactie van het Examen. Vgl. Constit. II, *Exam. Gen. textus α ca. 1546*, pp. 84—88.

[15]) Exerc. Spir., pp. 232—233 (*10a annotación*).

[16]) Exerc. Spir., pp. 356—357 (*3a manera de humildad*) „Por imitar y parescer más actualmente a Cristo nuestro Señor." Vgl. ib., pp. 356—357 (*de dos banderas, colloquio*).

[17]) *Summa theol.*, I, q. 95, a. 1.

[18]) Vgl. L. Gonçalves da Camara, *Acta S. Ignatii*, n. 96, Scripta I, p. 95. J. Laínez, *Excerpta ex Adhortationibus 1559*, ib. II, pp. 74—75.

ENIGE NABESCHOUWINGEN.

[19]) *Vie et Œuvres de Sainte Marguerite-Marie Alacoque*, nouvelle édition authentique par Mgr. Gauthey, Paris, 1920, II, Lettre 100, *à la Mère de Saumaise*, juin 1689, pp. 438—439. Vgl. *ib.* I, *Mémoire des Contemporaines*, pp. 262, 274; II, Lettre 89, *à la Mère de Saumaise*, juillet 1688, p. 406; Lettre 131, *au Père Jean Croiset*, 10 août 1689, pp. 536—537; Lettre 132, *au Père Jean Croiset*, 15 sept. 1689, p. 555; Lettre 141, *à son Directeur*, p. 627.

[20]) O. c., II, Lettre 100, p. 439.

[21]) *Congr. Gen. XXIII*, 1883, Decr. 46, n. 3, Inst. Soc. Jesu II, pp. 511—512.

[22]) L. Gonçalves da Camara, *Acta S. Ignatii*, n. 10, 11, 13, 15, 17—18, 28, 29, Scripta I, pp. 42, 43, 44, 45, 47, 53, 54.

[23]) Exerc. Spir., vgl. o.a. pp. 290—293 (*3o exercitio, 1o colloquio*), 354—357 (*de dos banderas, colloquio*).

[24]) Constit. I, *Ephemeris S. P. N. Ignatii 1544—1545*, pp. 88, 90, 92—97, 99.

[25]) Constit. I, *ib.*, pp. 87, 88, 92, 93, 96.

[26]) Vgl. Claudius Aquaviva, *De studio perfectionis et caritate fraterna*, 19 Mei 1586, Epist. Gen. I, pp. 180—183. Mutius Vitelleschi, *De anno saeculari Societatis*, 15 Nov. 1639, ib. I, p. 391. Vincentius Carafa, *De mediis conservandi primaevum Societatis spiritum*, 1646, ib. I, p. 469. Laurentius Ricci, *De precibus iterandis ob calamitates Societatem prementes eique minantes*, 26 Sept. 1758, ib. II, pp. 258—260. Id., *De constantia in oratione ob eiusdem tribulationes*, 18 Dec. 1759, ib. II, pp. 265—266. Joannes Roothaan, *De cultu purissimi Cordis Mariae*, 24 Juni 1848, ib. III, pp. 24—27. Petrus Beckx, *De ratione moderandae vitae et de causis solatii in calamitatibus Ecclesiae ac Societatis*, 1 Nov. 1871, ib.III, pp. 223—224. Antonius Maria Anderledy, *De munere provehendi cultum SS. Cordis Jesu Societati nostrae abhinc duobus saeculis demandato*, 29 Sept. 1888, ib. IV, pp. 105, 112—115.

[27]) Vgl. P. V, c. 1, n. 1.

[28]) Vgl. *Congr. Gen. XII*, 1682, Decr. 9, Inst. Soc. Jesu II, p. 390.

TWEEDE DEEL. KERK EN PAUS

IX. DE APOSTOLISCHE IDEE

[1]) P. Tacchi Venturi S.J., *Storia della Compagnia di Gesù in Italia,* II, Roma 1922, pp. 314—318.

„DE ZIELEN HELPEN."

[2]) L. Gonçalves da Camara. *Acta S. Ignatii,* n. 5, 11, 21, 42, 43, 45—46, 50, 54, 56, 58, 62—63, 70, 82, 84—85, Scripta I, pp. 40, 42, 49, 61, 63, 66, 68, 69, 71, 73—74, 79, 85—88.
[3]) Constit. I, *Deliberatio primorum patrum 1539,* pp. 2, 3, 6.
[4]) Constit. I, *Formula Instituti 1540,* n. 1, pp. 26—27.
[5]) Exam. Gen., c. 1, n. 2.
[6]) P. I, c. 2, n. 8; c. 3, n. 1, 16. P. II, c. 1, n. 1. P. III, c. 1, n. 9. P. IV, prooem.; c. 12, n. 1. P. VI, c. 3, n. 1, 4. P. VII, c. 1, n. 1. P. X, n. 2.

NIEUWE PLANNEN, NIEUWE WEGEN.

[7]) L. Gonçalves da Camara, *Acta S. Ignatii,* n. 12, Scripta I, p. 43.
[8]) Voor de definitieve redactie van de Formula en de samenstelling der Constituties werden de Regel van den H. Augustinus en den H. Benedictus, de Constituties der Dominicanerorde, de Regula Bullata en het Testamentum van den H. Franciscus, de Constitutio Martiniana, de Constitutiones Narbonenses en de Expositio van den H. Bonaventura grondig bestudeerd. Verschillende regels en gewoonten uit het oude orderecht werden in de ignatiaanse Constituties opgenomen. Zie Constit. I, *Prolegomena,* pp. CLXXX—CXCIV; *Dubiorum series 2a 1547—1548,* pp. 275—294. Ib. II, *Prolegomena,* pp. CCV—CCXXI; *Constitutiones textus a 1547—1550,* pp. 155—169.
[9]) Constit. I, *Deliberatio primorum Patrum 1539,* pp. 5—6.
[10]) Vergelijk: Exam. Gen., c. 1, n. 2; c. 3, n. 15. P. IV, Prooem., met Exam. Gen., c. 4, n. 35. P. I, c. 2, n. 8. P. II, c. 1, n. 1. P. III, c. 1, n. 9; c. 2, n. 6G. P. IV, Prooemium A; c. 12, n. 1. P. VI, c. 3, n. 4. P. VII, c. 1, n. 1; c. 2, n. 1H. P. X, n. 1, 2. Constit. I, *De collegiis fundandis 1541, 1544,* pp. 49—51. Ib. I, *Constitutiones de missionibus 1544—1545,* pp. 159—160, 162.
[11]) Abt Cuthbert Butler O.S.B. vat het benedictijnse ideaal aldus samen: „St Benedict's idea was to form a community of monks bound to live together until death, under rule, in common life, in the monastery of their profession, as a religious family, leading a life not of marked austerity but devoted to the service of God — 'the holy service they have professed', he calls it; the service consisting in the community act of the celebration of the divine office, and in the discipline of a life of ordered daily manuel work and religious reading, according to the Rule and under obedience to the abbot." Cuthbert Butler, *Benedictine Monachism, Studies in Benedictine Life and Rule,* London, 1919, pp. 33—34.
[12]) Heribert Christian Scheeben, *Der Heilige Dominicus,* Herder, Freiburg im Br., 1917, pp. 132 vlg., 175 vlg.
[13]) P. Mandonnet O.P., *Saint Dominique, l'idée, l'homme et l'œuvre.* I Etapes, augmenté de notes et d'études critiques par M. H. Vicaire, Desclée de Brouwer

et Cie., Paris, 1938, pp. 182—183 en passim. Zie de bespreking van dit boek in het *Archivum Fratrum Praedicatorum*, VIII, 1938, pp. 289—295, van de hand van P. Dominikus Planzer O. P,

[14]) Concilium Tridentinum, Sess. 25, *de Regularibus et Monialilus*, c. 16, *Canones et Decreta*, ed. Marietti, Taurini, 1913, p. 217.

[15]) Zie Constit. III, *Prolegomena*, pp. LXXXIX—CXIII.

[16]) *Summa theol.*, II. II, q. 184, a. 3.

EEN DUBBELE GEVOLGTREKKING.

[17]) P. III, c. 1, n. 9.

[18]) In de *Formula Instituti* van 1550 wordt gesproken over een „et aliud quodcumque verbi Dei ministerium" en „ac reliqua charitatis opera, prout ad Dei gloriam et commune bonum expedire visum erit". Constit. I, *Formula Instituti 1550*, n. 1, p. 376. In de Constituties zegt Ignatius: „Verbum Dei praedicare, Confessiones audire, et reliquis quibuscumque poterit (Societas) mediis uti, divina gratia aspirante, ad animas iuvandas." P. IV, prooem. A. Ignatius zelf maakte een uitzondering voor geregelde en vaste zielzorg, met name het biechthoren, in vrouwelijke religieuze gemeenschappen. Constit. I, *De cura mulierum non admittenda 1547*, pp. 181—185. P. VI, c. 3, n. 5.

[19]) Constit. I, *Formula Instituti 1540 en 1550*, n. 1, pp. 26, 376.

[20]) Suarez, *de Religione Soc. Jesu*, L. I, c. 2, n. 19, 24, pp. 11, 14—15.

X. IN DIENST VAN HET PAUSDOM

[1]) J. Polanco, *Vita Ignatii Loyolae*, Chronicon I, pp. 68—69.

[2]) N. Bobadilla, *Autobiographia*, n. 11, Mon. Bobad., p. 616.

GEHOORZAAMHEID „ZONDER ENIGE DRALING OF VERONTSCHULDIGING".

[3]) Constit. I., *Deliberatio primorum Patrum 1539*, p. 3.

[4]) Constit. I, *Determinationes Societatis 1539*, p. 10.

[5]) Constit. I, *Formula Instituti 1540*, n. 1, p. 26.

[6]) Constit. I, *Formula Instituti 1540*, n. 3, pp. 27—28.

[7]) Vgl. Constit. I, *Prima Soc. Jesu Instituti summa 1539*, p. 17; *Formula Instituti 1540 en 1550*, n. 3, pp. 27, 377. In de Formula van 1540 lezen we: „Ad maiorem tamen nostrae Societatis humilitatem, ac perfectam uniuscuiusque mortificationem et voluntatum nostrarum abnegationem," in die van 1550: „Ob devotionem tamen maiorem ad obedientiam Sedis Apostolicae, et maiorem voluntatum nostrarum abnegationem, et certiorem Sancti Spiritus directionem." Zie ook over de gelofte van gehoorzaamheid aan den Paus: Constit. I, *Constitutiones de missionibus 1544—1545*, pp. 159—164 (P. VII, c. 1).

[8]) P. VII, c. 1, n. 3, 3E. Exam. Gen., c. 1, n. 5. P. VI, c. 2, n. 13, 13 I.

[9]) P. VI, c. 2, n. 13 I.

[10]) P. VII, c. 1, n. 2, 2C.

[11]) Constit. I, *Formula Instituti 1550*, n. 3, p. 377. Exam. Gen., c. 1, n. 5. P. V, c. 3, n. 3, 3C.

[12]) P. VII, c. 1, n. 1. Wij lezen hier: „Y porque primero se tratte de la missión

de Su Santidad como la más principal, es de advertir que la intención del voto que la *Compañía* hizo de le obedecer como a Summo Vicario de Cristo sin excusación alguna, ha sido para dondequiera que él juzgase ser conveniente para mayor gloria divina y bien de las ánimas imbiarlos entre fieles o infieles." Vgl. P. VI, c. 2, n. 13, waar gezegd wordt: „Quando el Summo Pontífice imbía o el Superior los tales *Professos y Coadjutores* a trabajar en la viña del Señor, no puedan demandar viatico alguno."

[13]) Epist. IV, *Sociis Lusitanis,* 26 Maart 1553, n. 26, p. 680.

[14]) P. VII, c. 1, n. 8.

BETEKENIS EN KRACHT DER VIERDE GELOFTE.

[15]) Constit. I, *Formula Instituti 1540 en 1550,* n. 3, pp. 27, 377.

[16]) Cod. J. C., c. 499 § 1.

[17]) Constit. I, *Formula Instituti 1550,* n. 3, p. 377.

[18]) Constit. I, *Formula Instituti 1540 en 1550,* n. 3, pp. 27, 377.

[19]) Constit. I, *Formula Instituti 1550,* n. 3, p. 377.

[20]) P. VII, c. 1, n. 1B.

[21]) P. VII, c. 1, n. 3E.

[22]) Epist. I, *Didaco de Gouvea,* 23 Nov. 1538, p. 132.

[23]) Epist. XII, *Patri Simoni Rodericio,* begin 1548, p. 230.

[24]) P. Ribadeneira, *De actis S. Ignatii,* n. 38, Scripta I, pp. 352—353. Id., *Vita Ignatii Loyolae,* L. V, c. 4, Antverpiae, 1587, pp. 469—470.

XI. EEN PRIESTERLIJKE GEMEENSCHAP

[1]) H. Nadal, *Acta quaedam S. Ignatii,* Scripta I, p. 472. O. Manaraeus, *Responsio ad P. Lancicii postulata,* n. 8, o.c., p. 511. L. Gonçalves da Camara, *Memoriale de S. Ignatio,* n. 194, o.c., pp. 249—250.

„ORDO CLERICORUM REGULARIUM."

[2]) *Summa theol.,* II. II, q. 186, a. 7.

[3]) Phil. III, 10—11.

[4]) Exam. Gen., c. 1, n. 8. P. V, c. 2, n. 1. P. VI, c. 3, n. 1. P. X, n. 7.

[5]) Exam. Gen., c. 1, n. 5. P. V, c. 2, n. 2. P. IV, prooem. n. 1, 1A.

[6]) Exam. Gen., c. 1, n. 8.

[7]) Exam. Gen., c. 6, n. 1.

[8]) Exam. Gen., c. 6, n. 3; c. 8, n. 2. P. I, c. 2, n. 2, 2A. P. IV, c. 6, n. 3B.

[9]) Exam. Gen., c. 5, n. 8; c. 6, n. 3, 7.

WOORD EN DAAD.

[10]) Exam. Gen., c. 4, n. 25. P. III, c. 1, n. 11. P. IV, c. 4, n. 3, 3B. P. VI, c. 3, n. 2.

[11]) Nadal, *Scholia,* pp. 20, 78. Epist. I, *Theresiae Rejadella,* 15 Nov. 1534, pp. 275—276. Id. III, *Patri Adriano Adriani ex. comm.,* 31 Maart 1551, p. 376. Ib. VI, *Patri Philippo Leerno,* 17 Febr. 1554, pp. 327—328. Ib. IX, *eidem,* 8 Juni 1555, pp. 121—122. Ib. IX, *Patri Antonio Soldevilae ex comm.,* 25 Juli 1555, p. 369.

[12]) P. VI, c. 4, n. 3.

[13]) P. IV, c. 1, n. 1, 2, 4. P. VII, c. 4, n. 4.

[14]) P. VII, c. 4, n. 4.
[15]) P. IV, c. 1.
[16]) P. X, n. 1.
[17]) P. VIII, c. 5, n. 3, 4; c. 6, n. 3; c. 7, n. 1.
[18]) P. IX, c. 6, n. 1, 1A.
[19]) P. IX, c. 6, n. 10.
[20]) P. VII, c. 2, n. 1.
[21]) P. VII, c. 4, n. 2, 3, 4, 5, 6, 7.
[22]) Epist. X, *Sociis collegium Pragae auspicaturis*, 12 Febr. 1556, p. 690.
[23]) Epist. V, *Societati universae*, 25 Juli 1553, pp. 220—222.

IGNATIUS, DE IGNATIAANSE CONSTITUTIES EN DE LITURGISCHE VIERING DER KERK.

[24]) L. Gonçalves da Camara, *Acta S. Ignatii*, n. 20, Scripta I, p. 49.
[25]) L. Gonçalves da Camara, *Memoriale de S. Ignatio*, n. 177—178, Scripta I, p. 242.
[26]) P. VI, c. 3, n. 4. Vgl. Constit. I, *Formula Instituti 1540 en 1550*, n. 8, pp. 30, 380.
[27]) Constit. II, *textus a 1547—1550*, pp. 206—207; *textus A ca. 1550*, p. 552. *textus B ca. 1556*, pp. 546, 548; *textus D ca. 1594*, pp. 547, 549.
[28]) *Congr. Gen. I*, 1558, Decr. 39, 40, can. 25, Inst. Soc. Jesu II, pp. 165, 527. *Congr. Gen. II*, 1565, Decr. 17, can. 24, o.c., pp. 198, 533. *Congr. Gen. III*, 1573, Decr. 36, can. 9, o.c., pp. 227, 539.
[29]) Vgl. over Ignatius' eigen vasthoudendheid: Epist. II, *Patri Andreae Oviedo ex comm.*, 8 Dec. 1548, p. 268. Ib. VIII, *Patri Nicolao Lanojo ex comm.*, 22 Nov. 1554, p. 68. Ib. XII, *eidem ex comm.*, 20 Juni 1556, p. 13. L. Gonçalves da Camara, *Memoriale de S. Ignatio*, n. 373, Scripta I, p. 325. Chronicon IV, pp. 261—262. Zie ook over koorgebed en liturgische gebruiken: Nadal, *Scholia*, pp. 134—138, 269—275, 378—379.
[30]) Constit. I, *Prima Soc. Jesu Instituti summa*, p. 19.
[31]) P. VI, c. 3, n. 4.
[32]) P. Ribadeneira, *De Actis S. Ignatii*, n. 29, Scripta I, p. 348. Id., *Dicta et facta S. Ignatii*, n. 10, o.c., p. 418. L. Gonçalves da Camara, *Memoriale de S. Ignatio*, n. 137, 11, o.c., p. 220. Vgl. Nadal, o.c., pp. 134—136.
[33]) Exerc. Spir., pp. 246—247 (*20a annotación*).
[34]) Constit. II, *textus a 1547—1550*, pp. 206—207.
[35]) Constit. I, *Constituta et annotata 1544—1549*, p. 214.
[36]) P. VI, c. 3, n. 4B.
[37]) In zijn *Scholia* zegt pater Nadal bij deze passage: „Excludimus quidem cantum musicum, tum etiam eum, qui dicitur Gregorianus, quo communiter utuntur Ecclesiae. Reservamus illum, qui dicitur unitonus, in quo nulla fit vocum inflexio; in hoc enim addiscendo nihil est negotii, in exercendo nil sollicitudinis. Non habet quidem ex se suavitatem ille tonus ex arte, sed devotionem, et simplicitatem; intelligimus tamen perspicuitatem prolationis facere, ut suavis esse videatur." Nadal, o.c., p. 379.
[38]) P. VI, c. 3, n. 4B; c. 4, n. 3C.

39) P. VI, c. 3, n. 4B. Om te voorkomen, dat Paus Paulus IV de Sociëteit tot het koorgebed verplichten zou, stond Ignatius in 1554 uit eigen beweging toe, dat in Rome op Zon- en feestdagen de Heilige Mis gregoriaans en de vespers meerstemmig gezongen zouden worden. Polanco noemt deze meerstemmige zang „cantus figuratus (quem falsum bordonem vocant)", en Nadal „cantu quodam musico, quem communiter dicunt falsum bordonem". Ignatius voerde deze meerstemmige wijze van zingen in, „ofschoon zij", zoals Polanco opmerkt, „minder met de geest der Constituties overeenstemde". Ook na de dood van Paus Paulus IV bleef het gebruik in Rome en elders voortbestaan. Vgl. Chronicon V, p. 33. Nadal, o.c., pp. 137—138.
40) P. VI, c. 3, n. 4B.
41) P. VII, c. 4, n. 4. Vgl. P. IV, c. 8, n. 8.
42) P. III, c. 1, n. 20.
43) P. IV, c. 8, n. 2.
44) P. Ribadeneira, *Dicta et facta S. Ignatii*, n. 10, Scripta I, p. 418.
45) Exerc. Spir., pp. 550—551 (*Para el sentido verdadero que en la Yglesia militante debemos tener, regla 3a*).

XII. LIDMAAT EN LICHAAM

1) Exerc. Spir., pp. 550—551 (*Para el sentido verdadero que en la Yglesia militante debemos tener, regla 1a*), 556—557 (*regla 13a*). Constit. I, *Formula Instituti 1550*, n.1, p. 375.
2) Cant. VI, 8.
3) Os. I, 11.
4) Joan. X, 16. Epist. VIII, Claudio Abassiae regi, 16 Febr. 1555, pp. 470—471. Zie Tekstbijlage IV, pp. 326—332.

DE EENHEID VAN HET GEHEEL WEERSPIEGELD IN HET DEEL.

5) Eph. IV, 4—5.
6) Vgl. *Summa theol.*, P. I, q. 103, a. 3. P. I. II, q. 105, a. 1.
7) P. IX, c. 1. Vgl. P. VIII, c. 2, n. 1; c. 6.
8) Constit. I, *Formula Instituti 1540 en 1550*, n, 2; 6, pp. 27, 28—29, 376—377, 378—379. P. VIII, c. 1, n. 6. P. IX, c. 3.
9) P. I, c. 1, n. 1; c. 3, n. 7 G.P. II, c. 1, n. 2, 2B, 2C.P. IX, c. 3, n. 1.
10) P.V, c. 1, n. 2, 2B; c. 2, n. 1, 1A, 2B, 3C, 4,5. P. IX, c. 3, n. 1.
11) P. VII, c. 2, n. 1, 1A—H.P. VIII, c. 1, n. 6. P. IX, c. 3, n. 2, 8D, 9, 9F, 9G, 9H, 14, 14 I, 15—17, 20.
12) P. IV, c. 2, n. 1, 2, 5, 5C; c. 7, n. 1A, 3, 3E; c. 10, n. 2, 3. P. IX, c. 3, n. 3—7, 15, 17.
13) P. VIII, c. 2, n. 2C; c. 4, n. 2; c. 5, n. 1, 2. P. IX, c. 3, n. 12.
14) P. IV, c. 2, n. 5; c. 10, n. 3; c. 17, n. 1. P. VIII, c. 1, n. 6. P. IX, c. 3, n. 14, 14 I, 15 ,16; c. 5, n. 1.
15) P. IV, c. 10, n. 5, 5B; c. 17, n. 1. P. VIII, c. 1, n. 6. P. IX, c. 3, n. 3; c. 6, n. 6. P. X, n. 8.
16) P. IV, c. 17, n. 1. P. IX, c. 3, n. 16 K; c. 5, n. 2, 2 A; c. 6, n. 10, 11, 14.
17) P. X, n. 8.

[18]) Constit. I, *Formula Instituti 1540 en 1550*, n. 2, pp. 27, 376—377. P. VIII, c. 2. P. IX, c. 4; c. 5. P. X, n. 8.
[19]) P. VIII, c. 2, n. 1B.
[20]) P. IX, c. 4, n. 2, 3, 4, 7, 7C, 7D, 7E; c. 5, n. 2, 4, 4B, 5, 5C.
[21]) Eph. IV, 7, 11—12, 16.
[22]) Suarez, *de Religione Soc. Jesu*, L. VII, c. 2, n. 9, pp. 389—390.
[23]) P. X, n. 11. Epist. I, *Patribus Broëto et Salmeroni*, begin Sept. 1541, pp. 179-181. Ib. I, *Sociis Tridenti versantibus*, begin 1546, pp. 386—387. Ib. XII, *Sociis in Germaniam proficiscentibus*, 24 Sept. 1549, pp. 239—240. Ib. X, *Sociis collegium Pragae auspicaturis*, 12 Febr. 1556, p. 690.
[24]) Openb. V, 13.

HET HOOFD EN DE ZIEL VAN HET MYSTIEKE LICHAAM.

[25]) Rom. VIII, 15.
[26]) P. I, c. 2, n. 13.
[27]) P. II, c. 3, n. 1A.
[28]) P. VII, c. 2, n. 1F.
[29]) P. IV, c. 8, n. 8.
[30]) P. VIII, c. 6, n. 6.
[31]) Constit. I, *Formula Instituti 1540 en 1550*, n. 4, pp. 28, 378.
[32]) Prooemium Constit., n. 1.
[33]) Vgl. Col. III, 14.

DERDE DEEL. WEG NAAR GOD

XIII. DE GESCHAPEN MIDDELEN

[1]) L. Gonçalves da Camara, *Acta S. Ignatii*, n. 30, Scripta I, pp. 54—55.

WERKTUIG IN GODS HAND.

[2]) Exerc. Spir., pp. 250—251 (*Principio y fundamento*).
[3]) Zie Exerc. Spir., pp. 222—225, 228—229, 236—241, 246—249 (*annotación 1a, 5a, 15a, 16a, 20a*), 346—349 (*preámbulo para considerar estados*), 372—375 (*preámbulo para hazer elección*), 388—391 (*para emendar y reformar la propria vida y estado*), en passim.
[4]) Exam. Gen., c. 2, n. 6.
[5]) P. VII, c. 4, n. 3.
[6]) P. X, n. 2.
[7]) Epist. X, *Sociis collegium Pragae auspicaturis ex comm.*, 12 Febr. 1556, pp. 693—694. Vgl. Ib. I, *Patri Joanni de Polanco*, Maart 1547, p. 458. Ib. I, *Patribus et Fratribus Conimbricae degentibus*, 7 Mei 1547, pp. 503, 507—508, 509. Ib. IV, *Patri Francisco Xaverio*, 31 Jan. 1552, p. 128.
[8]) Epist. I, *Patribus et Fratribus Conimbricae degentibus etc.*, pp. 501—504.

DE EIGEN WAARDE EN EIGEN WERKING DER GESCHAPEN MIDDELEN.

[9]) Exer. Spir., pp. 250—253 (*Principio y fundamento*).
[10]) *Summa theol.*, III, q. 19, a. 1; q. 62, a. 1 et ad 2.; q. 73, a. 3 ad 2. *Summa c. Gent.*, III, c. 147. *De Veritate*, q. 27, a. 4.

[11]) P. X, n. 3.
[12]) Epist. II, *Patri Joanni Alvarezio ex comm.*, 18 Juli 1549, pp. 481—484. Zie ook Epist. IX, *Patri Francisco Borgiae*, 17 Sept. 1555, pp. 626—627.
[13]) P. I, c. 2, n. 1, 13; c. 3, n. 16. P. IV, c. 3, n. 2.
[14]) P. I, c. 2, n. 4.
[15]) P. I, c. 2, n. 2, 3, 4.
[16]) P. I, c. 2, n. 6—12; c. 3, n. 13.
[17]) P. I, c. 2, n. 13.
[18]) P. I, c. 2, n. 13C; c. 3, n. 8, 8H, 15 I.
[19]) Epist. III, *Patri Urbano Fernandes ex comm.*, 1 Juni 1551, pp. 500—501. Zie over de eisen aan de ordecandidaten gesteld: Constit. I, *Constituta et annotata 1544—1549*, pp. 189—190. Ib. I, *Declarationes in Examen 1548—1549*, pp. 250—251. L. Gonçalves da Camara, *Memoriale de S. Ignatio*, n. 158, Scripta I, p. 232. P. Ribadeneira, *De ratione S. Ignatii in gubernando*, c. 1, 4, o.c., pp. 444—446, 457—458. Epist. I, *Patri Antonio Araozio ex comm.*, 31 Oct. 1547, pp. 615—616. Ib. IV, *Patri Claudio Jayo et aliis ex comm.*, 15 Dec. 1551, pp. 38—39.
[20]) P. III, c. 2, n. 1.
[21]) Epist. II, *Francisco Borgiae Duci Gandiae*, 20 Sept. 1548, pp. 234—235. Zie Tekstbijlage V, p. 335.
[22]) P. III, c. 2, n. 1—6.
[23]) P. X, n. 13, 13C.
[24]) Epist. I, *Theresiae Rejadella*, 11 Sept. 1536, p. 108.
[25]) Epist. V, *Patri Nicolao Gaudano ex comm.*, 22 Nov. 1553, p. 714. Zie ook ib. I, *Agneti Pascual*, 6 Dec. 1524, p. 72; ib. I, *Patribus et Fratribus Conimbricae degentibus*, 7 Mei 1547, pp. 504—508; ib. I, *Theresiae Rejadellae*, Oct. 1547, p. 628; ib. III, *Patri Urbano Fernandes ex comm.*, 1 Juni 1551, pp. 501—502; ib. XII, *Patri Antonio Araozio*, 10 Juli 1556, pp. 104; ib. XII, *Stephano Casanovae*, 20 Juli 1556, pp. 151—152. J. A. de Laburu S.J., *La salud corporal y San Ignacio de Loyola*, Montevideo, 1938.
[26]) P. IX, c. 2. L. Gonçalves da Camara, *Memoriale de S. Ignatio*, n. 226, Scripta I, p. 263.
[27]) Epist. I, *Patribus Broeto et Salmeroni*, begin September 1541, pp. 174—181, 727—733. Ib. I, *Sociis Tridenti versantibus*, begin 1546, pp. 386—389. Ib. XII, *Sociis in Germaniam proficiscentibus*, 24 Sept. 1549, pp. 239—247. Ib. XII, *Patri Petro Canisio*, 13 Aug. 1554, pp. 259—262. Ib. VIII, *Instructiones de rebus Aethiopicis*, 1554—1555, pp. 677—698. Ib. X, *Sociis collegium Pragae auspicaturis ex comm.*, 12 Febr. 1556, pp. 689—697.
[28]) Epist. IV, *Patri Hieronymo Natali ex comm.*, 6 Aug. 1552, pp. 353—359.
[29]) Epist. II, *Andreae Lippomano*, 22 Juni 1549, pp. 445—447.
[30]) H. Nadal, *De ministerio verbi Dei*, Epist. Nad. IV, p. 657. Id., *Dicta ex Societatis Patribus collecta, Pater Noster Ignatius*, ib., p. 645.
[31]) Epist. VI, *Patri Jacobo Mironi*, 5 April 1554, pp. 564—566.

VERHEFFING DER EIGEN WERKING TOT EEN WERKTUIGLIJKE WERKING.

[32]) P. III, c. 1, n. 22.
[33]) Epist. I, *Francisco Borgiae*, einde 1545, p. 340.

[34]) Ib. I, *Patribus et Fratribus Conimbricae degentibus*, 7 Mei 1547, p. 497.
[35]) P. Ribadeneira, *De ratione S. Ignatii in gubernando*, n. 14, Scripta I, p. 466. Zie ook id., *De actis S. Ignatii*, n. 108, ib., p. 391. Id., *Dicta et facta S. Ignatii*, n. 52, ib., pp. 429—430. L. Gonçalves da Camara, *Memoriale de S. Ignatio*, n. 234, ib., p. 267. Zie ook de reeds geciteerde teksten uit de Constituties en uit de brief aan pater Alvarez.
[36]) L. Gonçalves da Camara, *Acta S. Ignatii*, n. 14, Scripta I, p. 45.
[37]) L. Gonçalves da Camara, o.c., n. 15—16, pp. 45—46.
[38]) Exer. Spir., pp. 380—381 (*De electión, 3° tiempo*).
[39]) Ib., pp. 380—383 (*El primer modo, 1° & 2° puncto*).
[40]) Ib., pp. 362—363 (*De tres binarios, Nota*).
[41]) Ib., pp. 382—383 (*De electión, primer modo, 3° puncto*).
[42]) L. Gonçalves da Camara, *Memoriale de S. Ignatio*, n. 162, Scripta I, p. 437. P. Ribadeneira, *De actis S. Ignatii*, n. 61, ib., p. 376. Id., *Dicta et facta S. Ignatii*, n. 25, ib., p. 397. O. Manaraeus, *Responsio ad P. Lancicii postulata*, n. 16, ib., p. 515.
[43]) Exer. Spir., pp. 384—385 (*De electión, primer modo, 4° puncto*), 386—387 (*Segundo modo, 2a regla, vgl. 3a & 4a regla*).
[44]) P. Ribadeneira, *Dicta et facta S. Ignatii*, n. 30, Scripta I, p. 398.
[45]) Exer. Spir., pp. 384—385 (*De electión, primer modo, 5° & 6° puncto*).
[46]) Exer. Spir., pp. 378—379 (*De electión, 1° & 2° tiempo*).
[47]) Epist. IV, *Patri Francisco Borgiae*, 5 Juni 1552, pp. 283—284.
[48]) H. Nadal, *Acta quaedam P. N. Ignatii*, Scripta I, p. 471. L. Gonçalvez da Camara, *Memoriale de S. Ignatio*, n. 20, ib., pp. 162—163. Zie ook *ib.*, n. 16, p. 160; n. 276, pp. 289—290.
[49]) Epist. VIII, *Gerardo Hammontano*, 22 Maart 1555, p. 584. P. Ribadeneira, *De ratione S. Ignatii in gubernando*, c. 1, n. 2, Scripta I, pp. 444—445; c. 6, n. 11, pp. 465—466. Id., *De actis S. Ignatii*, n. 72, ib., pp. 371—372.

XIV. APOSTOLISCH GEBED

[1]) *Summa theol.*, II. II, q. 88, a. 6. Zie ook *ib.*, III, q. 40, a. 1 ad 2.

DE PRIMAIRE PLAATS EN FUNCTIE VAN HET GEBED.

[2]) Exam. Gen., c. 4, n. 10.
[3]) P. III, c. 1, n. 20.
[4]) P. IV, c. 4, n. 2.
[5]) P. V, c. 2, n. 1.
[6]) P. VI, c. 3, n. 1.
[7]) P. VI, c. 1, n. 1.
[8]) P. X, n. 1.
[9]) P. VIII, c. 1, n. 8.
[10]) P. IX, c. 1, n. 2.
[11]) P. IX, c. 6, n. 1, 1A.
[12]) P. IX, c. 6, n. 10.
[13]) P. IV, c. 10, n. 5.
[14]) P. VIII, c. 5, n. 3, 4; c. 6, n. 3, 4, 6; c. 7, n. 1.
[15]) P. VII, c. 3, n. 1.

[16]) P. II, c. 2, n. 2A.
[17]) P. IV, c. 6, n. 1.
[18]) P. VI, c. 4, n. 2, 3.
[19]) P. II, c. 3, n. 9.
[20]) P. VII, c. 4, n. 3.
[21]) P. X, n. 2.
[22]) P. VII, c. 4, n. 3.
[23]) Epist. I, *Patribus et Fratribus Conimbricae degentibus*, 7 Mei 1547, pp. 508—509. Ib. III, *Patri Antonio Brandano*, 1 Juni 1551, p. 510.

DE VOOR ALLEN VASTGESTELDE GEBEDSTIJDEN.

[24]) P. Leturia S. J., *La hora matutina de meditación en la Compañía naciente*, Archivum Hist. Soc. Jesu, III, 1934, pp. 47—108. Id., *De „Constitutionibus Collegiorum" P. Joannis A. de Polanco ac de earum influxu in Constitutiones Soc. Jesu*, ib., VII, 1938, pp. 1—30.
[25]) P. IV, c. 4, n. 3. Vgl. Exam. Gen., c. 4, n. 25. P. III, c. 1, n. 11. P. IV, c. 4, n. 2A, 3B, 4, 4C. P. VI, c. 3, n. 2. Constit. II, pp. 178 (*textus a*), 410—411 (*textus A—D*). De oorspronkelijke tekst in codex A luidde: „Después de la confessión y communión que cada 8 días se freqüentarán, y de la missa que oyrán cada día, no tendrán universalmente hablando más de una hora cada día para dar a la oración mental o vocal, meditación o lectión de cosas spirituales, compartiéndola en el modo que más se ayudaren con pareçer del confessor o superior a cuya discretión quederá ver si en algunos particulares per algunas causas otra cosa más conviniese teniéndose miramiento a la devoción dellos o del fundador y circunstancias de personas, tiempos y lugares". Vanaf „*no tendrán*" is de tekst doorgehaald. Op de margo plaatste Ignatius als nieuwe redactie: „tendrán una hora, en la qual dirán las horas de nuestra Señora, y examinarse sus conciencias dos vezes en el día, con algunas otras oraciones a devoción de cada uno, si la hora en lo que está dicho no fuese complida, para el complimiento della, siempre con orden y pareçer de sus majores, a los quales se obligan a obedecer en lugar de Cristo nuestro Señor." (p. 410, *textus A, app. crit. ad lin. 44—54*).
[26]) P. VI, c. 3, n. 1.
[27]) Mon. Paed., *Regulae collegiorum Soc. Jesu*, pp. 55—59.
[28]) *Congr. Gen. I*, 1558, Decr. 97, Inst. Soc. Jesu II, p. 177.
[29]) *Congr. Gen. II*, 1565, Decr. 29, Inst. Soc. Jesu II, p. 201.
[30]) *Congr. Gen. IV*, 1581, Decr. 5, Inst. Soc. Jesu II, p. 348.
[31]) *Congr. Gen. XXVII*, 1923, Decr. 52. *Congr. Gen. XXVIII*, 1938, Decr. 22.
[32]) Epist. II, *Patri Antonio Araozio ex comm.*, einde Maart 1548, pp. 46—47. Id. XII, *Judicium de quibusdam opinionibus, quae falso revelationes credebantur* (Francisco Borgiae missum), Juli 1549, pp. 632 v.v. Ib. II, *Patri Antonio Araozio ex comm.*, 9 Juli 1549, pp. 470—472. Ib. III, *Patri Michaëli Ochoae*, 9 Juni 1550, p. 75. Ib. III, *Patri Andreae Oviedo ex comm.*, begin Febr. 1551, pp. 309—311. Ib. III, *Patri Urbano Fernandes ex comm.*, 1 Juni 1551, p. 502. Ib. III, *Patri Antonio Brandano*, 1 Juni 1551, pp. 508—509.
[33]) Epist. III, *Patri Antonio Brandano*, 1 Juni 1551, pp. 508—509.
[34]) P. IV, c. 4, n. 2, 3.

[35]) P. Nadal zegt zelf: „Offendi P. Ignatium mea importunitate et irreverentia, quum tempus orationis contenderem augendum esse." Epist. Nad. II, p. 32.
[36]) L. Gonçalves da Camara, *Memoriale de S. Ignatio*, n. 196, Scripta I, pp. 250—251.
[37]) L. Gonçalves da Camara, l.c. P. Ribadeneira, *Dicta et facta S. Ignatii*, n. 62, Scripta I, pp. 431—432.
[38]) L. Gonçalves da Camara, n. 256, o.c., p. 278. Epist. Nad. II, p. 32. De berichten van pater Gonçalves en pater Nadal komen niet in alle détails overeen. Vgl. P. Ribadeneira, *De ratione S. Ignatii in gubernando, algunos dichos de nuestro bienaventurado Padre*, n. 12, 13, Scripta I, pp. 470, 471.
[39]) Epist. III, *Patri Urbano Fernandes ex comm.*, 1 Juni 1551, p. 502. Zie ook P. IV, c. 4, n. 2; c. 6, n. 2. Epist. I, *Patribus et Fratribus Conimbricae degentibus*, 7 Mei 1547, p. 509. P. Ribadeneira, *De ratione S. Ignatii in gubernando*, c. 2, n. 4, Scripta I, p. 447. O. Manaraeus, *Responsio ad P. Lancicii postulata*, n. 27, o.c., p. 520.
[40]) P. IV, c. 4, n. 3B. Zie ook ib., c. 4, n. 2A, 3; c. 6, n. 3A.
[41]) P. IV, c. 4, n. 2.

GEEST VAN APOSTOLISCH GEBED.

[42]) L. Gonçalves da Camara, *Acta S. Ignatii*, n. 99, Scripta I, p. 97.
[43]) H. Nadal, *Acta quaedam S. Ignatii*, Scripta I, p. 472.
[44]) O. Manaraeus, *Responsio ad P. Lancicii postulata*, n. 37, o.c., p. 523.
[45]) P. Ribadeneira, *De Actis S. Ignatii*, n, 31, o. c., p. 349. Vgl. *ib.*, n. 61, p. 367.
[46]) L. Gonçalves da Camara, *Memoriale de S. Ignatio*, n. 175, o.c., p. 241. Vgl. H. Nadal, *In Examen Annotationes*, Epist. Nad. IV, p. 651; *Dicta ex Societatis Patribus collecta, Pater Noster Ignatius*, o.c., p. 645.
[47]) Epist. III, *Patri Antonio Brandano*, 1 Juni 1551, p. 510. Boven deze aanteekeningen van pater Brandão plaatste Ignatius' secretaris, Polanco, als opschrift: *„Instructiones quae a Patre nostro Ignatio, vel secundum ipsius ordinationem, dantur illis qui extra Urbem agunt, et alia notatu digna, quae oblivioni tradi non debent.*" (o.c., pp. 506—507).
[48]) Epist. VI, *Patri Gaspari Barzaeo ex comm.*, 24 Dec. 1553, pp. 90—91.
[49]) Epist. I, *Francisco Borgiae*, einde 1545, pp. 339—340.
[50]) Exerc. Spir., pp. 426—433 (*Contemplación para alcançar amor*).
[51]) A. Gagliardi, *De plena cognitione Instituti opusculum*, Namurci, 1841, p. 89.
[52]) *Summa theol.*, II II, q. 180, a. 1—4.
[53]) Epist. XII, *Judicium de quibusdam opinionibus, quae falso revelationes credebantur*, Juli 1549, pp. 648—649.
[54]) Epist. I, *Patribus et Fratribus Conimbricae degentibus*, 7 Mei 1547, pp. 508—510. Ib. III, *Patri Antonio Brandano*, 1 Juni 1551, p. 510. Ib. IV, *Patri Emmanueli Godino*, 31 Jan. 1552, p. 127. Mon. Paed., *Regulae collegiorum Societatis Jesu*, p. 59.
[55]) H. Nadal, *Orationis ratio in Societate*, Epist. Nad. IV, pp. 678—679.
[56]) Epist. II, *Francisco Borgiae Duci Gandiae*, 20 Sept. 1548, p. 236. Zie Tekstbijlage V, p. 335.
[57]) H. Nadal, *In Examen Annotationes*, Epist. Nad. IV, pp. 651—652.
[58]) P. III, c. 1, n. 26.
[59]) Het bewijs hiervan behoort tot de geschiedenis der ordespiritualiteit. In de

Bijlage publiceren wij twee teksten, de reeds geciteerde instructie van pater Nadal en een passage uit de Brief van pater Claudius Aquaviva, Generaal der Orde, „Over de vraag: welke de praktijk van gebed en boetedoeningen is in de Sociëteit, volgens ons Instituut". Zie Tekstbijlage VI en VII, pp. 337—344, 345—351.

60) P. VII, c. 4, n. 6.

XV. DE ALLERMINSTE SOCIËTEIT

1) Exerc. Spir., pp. 252—253 (*Principio y fundamento*).

2) Exerc. Spir., pp. 370—373 (*3a manera de humildad*).

3) Exerc. Spir., pp. 252—253 (*Principio y fundamento*), 318—321 (*El llamamiento del rey, 2a parte, 3° puncto*), 370—373 (*3a manera de humildad*).

4) P. III, c. 1, n. 26.

„WERKEN VAN NEDERIGHEID EN LIEFDE."

5) Exam. Gen., c. 1, n. 1 „Esta mínima Congregación". Prooemium Constit., n.1. „Esta mínima Compañía de Jesú." P. I, c. 4, n. 1. P. VII, c. 4, n. 3 „Por los flacos instrumentos desta mínima Compañía."

6) P. IV, c. 1, n. 6 „Sigún nuestra mínima professión."

7) P. X, n. 6 „Conforme a nuestra professión de humildad y baxeza." Vgl. Constit. I, *Formula Instituti 1540*, n. 3, p. 27 „Ad maiorem tamen nostrae Societatis humilitatem"; *id. 1540 en 1550*, n. 6, pp. 29, 379 „Propter nunquam satis laudatum humilitatis assiduum exercitium"; *id. 1550*, n. 9, p. 381 „Quia revera hoc Institutum omnino humiles et prudentes in Christo . . . exigit." Zie ook Exam. Gen., c. 4, n. 44—46.

8) Constit. I, *Formula Instituti 1540*, n. 3, p. 27; *id. 1540 en 1550*, n. 6, pp. 29, 379. Exam. Gen., c. 4, n. 29. P. III, c. 1, n. 23.

9) Exam. Gen., c. 4, n. 26—28. P. VI, c. 2, n. 15, 16.

10) Exam. Gen., c. 4, n. 8, 36, 41.

11) Constit. I, *Prima Soc. Jesu Instituti summa 1539*, p. 18; *Formula Instituti 1540*, n. 6, p. 29.

12) Constit. I, *Prima Soc. Jesu Instituti summa 1539*, p. 19.

13) Constit. I, *Formula Instituti 1540*, n. 6, p. 28.

14) P. VII, c. 4, n. 9. Vgl. ib., c. 2, n. 1D, 1E.

15) P. III, c. 1, n. 22, 13.

16) Exam. Gen., c. 4, n. 11—14, 28—31.

17) P. III, c. 1, n. 19. Zie P. IV, c. 6, n. 3B; c. 10, n. 7H.

18) Constit. I, *Determinationes Societatis 1539*, p. 12 „Die veneris ante pentecostem eiusdem anni ab omnibus, dempto Bobadilla, conclusum fuit et confirmatum, quod ille articulus qui est de docendis pueris per quadraginta dies, ut supra, et per unam horam, *caderet sub votum formale, obligans ad peccatum mortale*, sicuti et cetera vota obediendi prelato et summo pontifici, et de non recurrendo ad ipsum cum quis velit mitti immediate." Zie ook: *ib.*, pp. 10—12.

19) O.c., *Professio primorum patrum*, 22 April 1541, pp. 67—68 „Rursus promitto me curaturum, ut pueri erudiantur in rudimentis fidei iuxta eandem bullam et Constitutiones."

20) O.c., *Constitutiones 1541*, *„de mostrar muçhaçhos"*, pp. 43—45. „Iten, quere-

mos que las Constitutiones no tengan fuerza de ser guardadas sino complido un año entero, después que hiziéremos voto de obediencia, pobreza y castidad, y voto al papa, y *voto cerca mostrar muçhaçhos.* Iten, después que hiciéremos los diçhos votos dentro de un año seamos obligados de mostrar a los putos prima rudimenta por quarenta días, según que está declarado o más se declarare, de modo que queremos que, ultra de *los votos* de obediencia, de pobreza, de castidad, del papa, y *de los muçhaçhos,* no tengan fuerça ninguna Constitutión o Constitutiones para ser guardada o guardadas, si no fuere pasado un año después que los dichos votos hiciéremos." (p. 45). Ib., *Indices rerum polanciani (1547—1549),* p. 224 „Todos den votos cerca los mochachos, y el superior para enseñar cada año por 40 días, si los otros no lo hazen"; *id. anonymi,* p. 235.

[21]) Constit. I, *Formula Instituti 1540,* n. 1, 6, pp. 26, 28—29.

[22]) Constit. I, *Quaesita polanciana (1547—1549),* p. 239.

[23]) Constit. II, *textus A ca. 1550,* p. 506 „Insuper promitto specialem obedientiam summo pontifici circa missiones et circa puerorum eruditionem in bulla et in eius Constitutionibus contentam." Vgl. ib., *textus a 1547—1550,* p. 200.

[24]) Constit. I, *Observata patrum 1551—1552,* p. 394 „Esto de puerorum pareze se podría quitar de aquí y poner en Constitutiones, máxime que no tenemos obligatión más que en el predicar, según la bulla de Julio terzero." Constit. II, *textus B ca. 1556,* pp. 506—507, *app. crit. ad lin. 42* „Dubito an obedientia promittatur summo pontifici non tantum circa missiones, sed etiam circa eruditionem puerorum; essent quinque vota, et tamen littera id sonat."

[25]) Constit. II, *textus B ca. 1556 en textus D 1594,* pp. 506—507 „Promitto ... perpetuam paupertatem, castitatem et obedientiam, et secundum eam, peculiarem curam circa puerorum eruditionem, iuxta formam vivendi in literis apostolicis Societatis Jesu et in eius Constitutionibus contentam. Insuper promitto specialem obedientiam summo pontifici circa missiones, prout in eisdem literis apostolicis et Constitutionibus continetur." (p. 506). P. V, c. 3, n. 3.

[26]) Constit. II, *ib.,* pp. 508—509. P.V, c. 3, n. 6.

[27]) Constit. II, *ib.,* pp. 510—511. P. V, c. 4, n. 2.

[28]) Constit. I, *Dubiorum series 3a (1547—1548),* pp. 304—305; ib., *4a,* p. 325.

[29]) Vgl. Constit. I, *Formula Instituti 1540 en 1550,* n. 1, 6, pp. 26, 28—29, 376, 378—379.

[30]) Constit. I, *Constituta et annotata 1547—1549,* pp. 199, 210, 214; *Indices rerum polanciani (1547—1549),* p. 226; *id. anonymi,* pp. 232, 236—237; *Capita quaedam Constitutionum (1549),* p. 268.

[31]) Constit. II, *textus A ca. 1550, textus B ca. 1556, textus D 1594,* pp. 506—507.

[32]) P. V, c. 3, n. 3B. Vgl. Constit. I, *Formula Instituti 1540,* n. 6, p. 29.

[33]) P. IV, c. 10, n. 10.

NEDERIGHEID EN ONDERDANIGHEID VOLGENS DE EIS VAN ONZE ROEPING.

[34]) P. Ribadeneira, *De ratione S. Ignatii in gubernando,* c. 5, Scripta I, pp. 459—464. Id., *De actis S. Ignatii,* n. 59—60, o.c., pp. 366—367. L. Gonçalves da Camara, *Memoriale de S. Ignatio,* n. 21—23, o.c., pp. 163—164; n. 140—141, pp. 221—222; n. 176, p. 241; n. 180—181, p. 243; n. 361, pp. 322—323.

[35]) P. VII, c. 4, n. 2.

36) Epist. I, *Sociis in Germaniam proficiscentibus*, 24 Sept. 1549, pp. 240—241.
37) P. X, n. 6, 6 A.
38) Epist. I, *Ferdinando Regi Romanorum*, Dec. 1546, pp. 450—453.
39) P. X, n. 6.
40) O. Manaraeus, *De rebus Societatis Jesu Commentarius*, Florentiae, 1886, p. 121. D. Bartoli, *Della Vita e dell' Istituto di S. Ignazio, Fondatore della Compagnia di Gesù*, L. II, c. 18. Opera omnia, Torino, 1825, I, p. 75. N. Orlandini, *Historia Societatis Jesu*, L. XIV, n. 9, Antverpiae, 1629, p. 331.

XVI. GODS MEERDERE EER EN LOF

EEN CONSTRUCTIEVE GEEST.

1) Exerc. Spir., pp. 250—251 (*Principio y fundamento*). „El hombre es criado para alabar, hazer reverencia y servir a Dios nuestro Señor, *y mediante esto* salbar su ánima."

BETEKENIS EN TOEPASSING VAN HET EERSTE BEGINSEL.

2) P. III, c. 1, n. 9. Zie Prooemium in Constit. n. 2; Declar. in Prooemium Constit. A in fine. P. VIII, c. 1, n. 1. P. IX, c. 3, n. 8; c. 6, n. 1.
3) Zie A. Gagliardi S.J., *De plena cognitione Instituti opusculum*, Namurci, 1841, pp. 6 v.v.
4) Exerc. Spir., pp. 274—275 (*1° Exercicio, oración*).
5) Exerc. Spir., pp. 252—253 (*Principio y fundamento*).
6) Exerc. Spir., pp. 360—363 (*De tres binarios, 3° binario*).
7) P. III, c. 1, n. 26.
8) P. III, c. 1, n. 23.
9) P. III, c. 1, n. 26.
10) P. I, c. 2, n. 1, 4, 13.
11) P. III, c. 2, n. 1, 4, 5. P. X, n. 10.
12) P. IX, c. 2, n. 4; c. 3, n. 11. P. III, c. 1, n. 15, 15N.
13) P. IV, c. 4, n. 2. P. VI, c. 3, n. 1.
14) P. X, n. 8.
15) P. III, c. 2, n. 1, 3, 5. P. III, c. 1, n. 15 en P. IX, c. 3, n. 11. P. IV, c. 4, n. 3B. P. IV, c. 10, n. 4 en P. IX, c. 3, n. 8, 9; c. 4, n. 1.
16) P. IV, c. 6, n. 11.
17) P. IV, c. 13, n. 3C.
18) P. IV, c. 15, n. 4E.
19) P. IV, c. 16, n. 5.
20) P. IV, c. 17, n. 8.
21) P. VII, c. 2, n. 1E. Zie P. VII, c. 2, n. 1, 1D, 1F.
22) P. VII, c. 2, n. 1D.
23) P. VII, l.c.
24) P. VII, c. 2, n. 1E.
25) P. VII, c. 2, n. 1F.
26) P. VII, c. 2, n. 1G, 1H.
27) P. VII, c. 2, n. 1. Zie ook Epist. XII, *Sociis ad laborandum missis*, 8 Oct. 1552 (?), pp. 251—253.

[28]) Epist. IV, *Patri Jacobo Mironi*, 1 Febr. 1553, p. 626. Zie ib. IV, *Patribus Landino et Gomes*, 10 Sept. 1552, p. 419.
[29]) Exam. Gen., c. 2, n. 6; c. 3, n. 4; c. 8, n. 3. P. I. c. 2, n. 4, 13. P. III, c. 1, n. 14, 19. P. IV, Prooemium 1A; c. 2, n. 4B, 5; c. 5, n. 3; c. 9, n. 2; c. 10, n. 10; c. 16, n. 5; c. 17, n. 8. P. V, c. 1, n. 1. P. VII, c. 1, n. 1; c. 2, n. 1. P. VIII, c. 5, n. 4. P. IX, c. 4, n. 4, 5. P. X, n. 11B, 12.
[30]) P. II, c. 3, n. 4. P. IV, c. 17, n. 8. P. VII, c. 2, n. 1F, 1H.
[31]) P. III, c. 1, n. 9. P. IV, c. 6, n. 17. P. VII, c. 1, n. 1, 1B, 7; c. 2, n. 1E. P. IX, c. 1, n. 10.
[32]) P. II, c. 4, n. 8. P. III, c. 1, n. 9. P. VII, c. 4, n. 6.
[33]) P. VII, c. 1, n. 3, 5.
[34]) Prooemium in Declar. et Annot. Constit.
[35]) Prooemium in Constit., 2. P. IV, c. 2, n. 4B; c. 14, n. 3. P. V, c. 2, n. 3C. P. VII, c. 1, n. 2D. P. VIII, c. 1, n. 9N; c. 6, n. 1. P. IX, c. 4, n. 7; c. 5, n. 2; c. 6, n. 1.
[36]) P. III, c. 1, n. 9H. P. IV, c. 4, n. 6. P. IX, c. 3, n. 8.

„AAN HEM ZIJ DE GLORIE IN DE KERK EN IN CHRISTUS JEZUS TEN ALLEN TIJDE."

[37]) Constit. I, *Ephemeris S. P. N. Ignatii 1544—1545*, p. 105.
[38]) Ib., pp. 100—101.
[39]) Ib., p. 90.
[40]) L. Gonçalves da Camara, *Acta S. Ignatii*, n. 29, Scripta I, p. 53.
[41]) Constit. I, *Ephemeris S. P. N. Ignatii 1544—1545*, p. 91.
[42]) Exerc. Spir., pp. 356—357 (*De dos banderas, 1° colloquio*), 372—373 (*3a manera de humildad, nota*).
[43]) Joan. XII, 28.
[44]) Joan. XVII, 1—5.
[45]) Joan. XVII, 22—23.
[46]) Joan. XVII, 21.
[47]) Joan. XVII, 26.
[48]) Eph. III, 14—21.

TEKSTBIJLAGEN

DE BERAADSLAGING DER EERSTE PATERS 1539.

[1]) Constit. I, pp. 1—7, 8, 9—14, 14—21. Zie ib., *Prolegomena*, pp. XXXIII—LI, CCV—CCVIII.
[2]) Constit. I, pp. 24—32.
[3]) Datzelfde jaar vertrokken naar Siëna de paters Rodríguez en Broët, naar Parma de paters Faber en Laínez, naar het gebied van Napels pater Bobadilla.
[4]) Een zeker gevoel van onwaardigheid wordt hier als moeilijkheid tegen de gehoorzaamheid naar voren gebracht. Uit deze opwerping blijkt duidelijk, dat voor de gezellen „gehoorzaamheid", d.w.z. het beloven van gehoorzaamheid onder gelofte, gelijk stond met „Orde", d.w.z. het stichten van een nieuwe Orde. Zie Inleiding p. 21—22.

DE FORMULA INSTITUTI VAN 1540 EN 1550.

1) Constit. I, pp. 24—32, 373—383.
2) O.c., p. 375.
3) De nu volgende nummers verwijzen naar de Formula van 1550.
4) Zie I Petr. V, 1—3; Phil. III, 17; Thess. III, 7—9; I Tim. IV, 12; Tit. I, 7.

BRIEF IN OPDRACHT VAN SINT IGNATIUS AAN PATER ANREAS DE OVIEDO OVER DE BEOEFENING DER GEHOORZAAMHEID, 27 MAART 1548.

1) Epist. I, *Sociis Gandiae versantibus*, 29 Juli 1547, pp. 551—562.
2) Vgl. Epist. II, *Patri Antonio Araozio ex comm.*, 5 Maart 1548, pp. 11—13. Ib. II, *eidem*, einde Maart 1548, pp. 42—44; 45—47. Ib. II, *Francisco Borgiae Duci Gandiae ex comm.*, 29 Maart 1548, pp. 65—67. Ib. II, *eidem*, 27 Juli 1549, pp. 494—495. Ib. XII, *Iudicium de quibusdam opinionibus quae falso revelationes credebantur*, 1549, pp. 632—654.
3) Epist. IV, *Sociis Lusitanis*, 26 Maart 1553, pp. 669—681.
4) Als eerste na de tien compagni legde pater Antonio de Araoz in 1542 in Rome de professie af. In 1547 werd hij tot provinciaal van Spanje benoemd (Epist. I, *Patri Antonio Araozio*, 1 Sept. 1547, p. 584—588), en in 1548, omstreeks dezelfde tijd, waarop de brief naar pater Oviedo geschreven werd, met uitgebreide volmachten tot visitator in Spanje aangesteld (Epist. II, *Patri Antonio Araozio*, einde Maart 1548, pp. 48—49).
5) Exod. XVIII, 24—26.
6) Ignatius zinspeelt hier op de drie graden van gehoorzaamheid, de uitvoering van het bevel, de instemming van de wil en de onderwerping van het verstand. Vgl. n. 30.
7) Luc. X, 16.
8) Ephes. VI, 5—7.
9) Col. III, 23, 24.
10) Hebr. XIII, 17.
11) Gen. XXII, 1—19.
12) Joannes Cassianus, *De Coenobiorum Institutis*, L. IV (*De Institutis Renuntiantium*), c. 24, M.P.L. 49, col. 183—185.
13) Ib., c. 26, col. 185—186.
14) Gregorius Magnus, *Dialogorum L. II* (*Vita S. Benedicti*), c. 7, M.P.L. 66, col. 146.
15) *De Vitis Patrum*, L. III, n. 27, M. P.L. 73, col. 755—756.
16) Spreuk. III, 5.
17) Joannes Cassianus, *Collatio II*, c. 11, M.P.L. 49, col. 541.
18) S. Bernardus, *In Circumcisione Domini Sermo III*, M.P.L. 183, col. 140.
19) Vgl. Rom. XV, 5; 1 Cor. I, 10; Phil. II, 2.

BRIEF VAN SINT IGNATIUS AAN KEIZER CLAUDIUS VAN ABESSINIË OVER HET PRIMAAT VAN DEN PAUS VAN ROME, 16 FEBR. 1555.

1) Mon. Germ. Hist., Scriptores XX, *Ottonis Episcopi Frisingensis Chronicon*, L. 7, p. 266.

2) De Italiaanse naam voor Priester Joannes is „*Prete Gian*". Het Aethiopische woord voor koning is „*Zan*". De gelijkluidendheid der beide namen heeft tot de identificatie bijgedragen. De brief van Ignatius in de regesten draagt als opschrift van Polanco: „*Para el preste Joán, rey de Ethiopía.*" Epist. IV, p. 467.
3) Atsnâf Sagad volgde zijn vader Uanàg Sagad, alias Lebna Denghel, alias David II in het bestuur op. Hij regeerde van 1540—1559.
4) Het Turkengevaar stond in het middelpunt van Ignatius' belangstelling. Zie o.a. over zijn vlootplan tegen de Turken: Epist. IV, *Patri Hieronymo Natali ex comm.*, 6 Aug. 1552, pp. 353—359.
5) Vgl. Epist. I, *Joanni III regi Portugalliae*, (Oct. 1546), p. 429. Chronicon I, pp. 170—171. Epist. VIII, *Claudio Abassiae regi*, 16 Febr. 1555, p. 468; hier p. 327.
6) Zie over de instructies Epist. VIII, pp. 677—698.
7) Matth. XVI, 18—19.
8) Joan. XXI, 15—17.
9) Isaias XXII, 22.
10) Cant. VI, 8.
11) Os. I, 11.
12) Joan. X, 16.
13) Ten tijde van Ignatius werd de brief van Paus Marcellus aan de bisschoppen van Antiochië over het souvereine gezag der Kerk van Rome voor echt gehouden.
14) *Definitio Sanctae Oecumenicae Synodi Florentinae*, 6 Juli 1439, J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova en amplissima Collectio*, Parisiis, 1906, 31 A, col. 1031.
15) Vgl. Joan. XVI, 13.
16) I Tim. III, 15.
17) Matth. XXVIII, 20.
18) Joan. X, 11.
19) Vgl. Deut. XVII, 8—13.
20) Matth. XXIII, 2.
21) Spreuk. I, 8.
22) Spreuk. XXII, 28.
23) Luc. X, 16.
24) Matth. XVIII, 17.
25) Gal. I, 8.

BRIEF VAN SINT IGNATIUS AAN DEN HERTOG VAN GANDIA FRANCISCUS BORGIAS OVER DE GEEST VAN BOETE EN GEBED.

1) In de regesten is de brief gedateerd 20 September 1548. Op grond hiervan mogen we veronderstellen, dat hij ook die dag verzonden is.
2) Vgl. Mon. Hist. Soc. Jesu, *Sanctus Franciscus Borgias*, Matriti, 1894—1910, III, p. 15; II, pp. 544—545.
3) Vgl. Epist. II, *Patri Andreae Oviedo ex comm.*, 12 Maart 1548, pp. 17—18.

INSTRUCTIE VAN PATER NADAL: OVER HET GEBED, VOORAL VOOR DE LEDEN DER SOCIËTEIT.

1) In de „*litterae patentes*", die Ignatius aan pater Nadal bij zijn eerste reis naar Spanje en Portugal in 1553 meegaf, lezen we: „Cum diu multumque probatae

nobis et perspectae vitae tuae integritati, doctrinae, et in rebus gerendis prudentiae, quae est in Christo Jesu, plurimum confidamus, et in regnis Hispaniarum multa sint circa personas, loca, regulas domesticas, Societatis constitutiones, resque alias, quae nostra praesentia, vel alicuius, qui mentem nostram omnino noverit et nostra auctoritate fungatur, indigeant, visum est in Domino expedire, ut tibi hoc oneris ad Dei gloriam et Societatis nostrae spiritualem utilitatem committeremus." Epist. V, *Patri Hieronymo Natali,* 10 April 1553, pp. 7—8.

²) De Backer-Sommervogel citeert buiten de uitgave der Monumenta slechts twee in druk verschenen werken van pater Nadal, de bekende *„Adnotationes et Meditationes in Evangelia"* en de *„Scholia in Constitutiones et Declarationes S. P. Ignatii"* (De Backer-Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésu,* Bruxelles—Paris, 1890—1909, V, c. 1517—1520); IX, c. 709—710). Vgl. verder de inleidingen op de vier Delen der Monumenta: *Epistolae P. Hieronymi Nadal (1546—1577),* vooral de *„Notitia codicum"* in het eerste (pp. XXIV—LXVI) en vierde Deel (pp. 1—95).

³) Epist. Nad. IV, *Orationis observationes,* pp. 682—726.

⁴) *Congr. Gen. V,* 1565, Decr. 57, Inst. Soc. Jesu II, pp. 206—207 „Admonitiones autem P. Natalis, ab ipso expurgatae atque in ordinem redactae, provincialibus a R. P. Generali tradantur, ut illis pro sola directione, nulla interim obligatione obstricti, utantur." Zie over zijn *„Scholia"*, Decr. 42, o.c. etc., p. 204.

⁵) P. Nadal bedoelt hier de *verworven* beschouwing, zoals deze in het boek der Geestelijke Oefeningen geleerd wordt.

⁶) Ps. 75, 11.

⁷) Deze indeling van het gebed gaat terug op Cassianus en de middeleeuwse spirituelen. In de Summa theologica (II. II, q. 83, a. 17) behandelt Sint Thomas de vraag: Utrum convenienter dicantur esse orationis partes: obsecrationes, orationes, postulationes et gratiarum actiones.

⁸) Rom. XII, 3.

⁹) Rom. XI, 20.

¹⁰) Spreuk. XXV, 27. In de Vulgaat staat: „Sic qui scrutator est maiestatis, opprimetur a gloria." De hebreeuwse grondtekst laat een andere vertaling toe.

¹¹) Hier volgen een reeks korte meditatie-onderwerpen, die verband houden met de grondwaarheden van het Christelijk geloof, de geheimen van het leven van Christus of met de beoefening der goddelijke en zedelijke deugden. Zie Epist. Nad. IV, pp. 576—578.

¹²) Pater Nadal gebruikt hier de uitdrukking: „y mystico entender de cosas spirituales y de Dios." Het woord „mystico" hebben wij niet vertaald door „mystiek", omdat dit woord destijds niet de betekenis had, die het thans in verband met het gebed gewoonlijk heeft. Toch is het van belang op de door pater Nadal gekozen uitdrukking te wijzen, omdat hij in dit tweede deel van zijn instructie ook over werkelijke „mystieke" gebedsgenaden spreekt.

¹³) Uit deze tekst blijkt duidelijk, dat pater Nadal niet ten onrechte tot de voorstanders van een meer geestelijke opvatting over de „applicatio sensuum" gerekend wordt. De leer, dat het geestelijk horen, zien, ruiken, voelen en smaken vrucht is van de goddelijke deugden van geloof, hoop en liefde, is aan Sint Bonaventura ontleend. Zie het 4e Hoofdstuk uit zijn *„Itinerarium mentis ad Deum"*, Opera omnia, ad Claras Aquas, V, p. 306.

BRIEF VAN CLAUDIUS AQUAVIVA AAN DE SOCIËTEIT: OVER DE PRAKTIJK VAN GEBED EN BOETEDOENINGEN IN DE SOCIËTEIT.

[1]) Vgl. over bibliographische gegevens: De Backer-Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésu*, Bruxelles-Paris, 1890—1909, I, c. 480—491; VIII, c. 1669—1670. Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique, art. *Aquaviva* (P. Dudon), c. 829—834.

[2]) Epist. Gen. I, p. 254.

[3]) O.c., p. 275. Vgl. A. Coemans S.J., *Duo emendanda in collectione „Epistolarum Praepositorum Generalium"*, Archivum Hist. Soc. Jesu, IV, 1935, pp. 125—126. Zie over een recente polemiek, waartoe de Brief van pater Aquaviva aanleiding heeft gegeven: H. Bernard S.J., *Le P. Alonso Sanchez, missionaire des Iles Philippines (1542—1593) et la lettre du P. Claude Aquaviva sur l'oraison (8 Mai 1590)*. Revue d'asc. et myst., XVII, 1936, pp. 61—89. A. Coemans S.J., *La lettre du P. Claude Aquaviva sur l'oraison*, o.c., pp. 313—321.

[4]) S. Gregorius Magnus, *Regulae pastoralis liber,* Pars II, c. 7, M.P.L. 77, col. 38.

[5]) S. Basilius Magnus, *Homilia in martyrem Julittam et in ea quae superfuerant dicenda in prius habita concione de gratiarum actione*, c. 4, M.P.G. 31, col. 244—245.

REGISTER DER VOORNAAMSTE BEHANDELDE ONDERWERPEN

AANBRENGEN, Het — van gebreken. pp. 152, 153—154.
APOSTOLAAT, Hoofddoelstelling van het —. pp. 59—65, 70—72, 79—80, 81, 85—86, 88, 89—90, 93, 98—99, 146, 152, 155, 156, 168—169, 171, 178—190, 202, 204, 206—208, 210—211, 213—214, 217, 257—258, 263, 276, 297, 301—302.
ARMOEDE, Beoefening der religieuze — volgens de geest van Sint Ignatius. pp. 50, 52, 54, 58, 58, 63, 66—86, 162.
BOETEDOENINGEN, Voorgeschreven —. pp. 78, 155, 183.
BOETEN, Het opleggen en volbrengen van —. pp. 149—151.
BRIEFWISSELING, Het onderhouden van een geregelde —. pp. 114, 144—145.
BRIEVEN, Aanhalingen uit de — van Sint Ignatius. pp. 36—37, 65, 84—85, 94—95, 112—113, 114, 117, 122, 126, 152—153, 155—156, 199, 210, 218—219, 240, 245—246, 246—247, 247, 247—248, 250, 254, 264, 265—266, 269—271, 275, 286, 296, 318—325, 326—332, 333—336.
CANDIDATEN, Eigenschappen der —. pp. 146, 150, 155, 162—165, 183, 244—246, 294.
CHRISTUS, Het „Hoofd" —. pp. 17—19, 20—21, 32—45, 82—85, 93—95, 107—108, 156, 158—175, 189—190, 202, 204, 208, 210—211, 229—231, 241—242, 297—302.
CHRISTUS, Het Koningschap van —. pp. 120, 136.
CHRISTUS, De vernederde —. pp. 41, 64—65, 80—85, 134—136, 162—169, 204, 242—287, 300—301, 341—342.
COADJUTOREN, Geestelijke —. pp. 49, 56—59, 62—63, 77—78, 206—207, 226, 282, 283.
COADJUTOREN, Tijdelijke —. (Broeders) pp. 49, 56—59, 62—63, 77—78, 207, 226.
COLLEGES, Instelling der —. pp. 51—52, 75—76.
„DAGBOEK", Gegevens uit het — van Sint Ignatius. pp. 72, 82—84, 172, 203, 298, 299.
EENHEID, Behartiging der —. pp. 140—147, 221—222.
EER, Gods Meerdere —. pp. 208, 230—231, 238, 240—241, 267, 283, 287, 288—302.
EXPERIMENTEN, De — gedurende de proeftijd. pp. 24, 52, 60, 258, 280.

FORMULA INSTITUTI, De — van 1540 en 1550. pp. 24—25, 26, 27, 35, 39, 42—43, 51, 69—73, 98, 104—105, 178, 180, 185, 195—196, 197—198, 281, 282, 308—317.

GEBED, De beoefening van het —. pp. 256—277, 278, 294, 333—336, 337—344, 345—351.

GEEST, De Heilige —. pp. 231—232, 298, 299.

GEESTELIJKE OEFENINGEN, De — van Sint Ignatius. pp. 12, 14—15, 17, 18, 19, 22—23, 24, 35, 40—41, 41, 52, 68, 80, 91, 95, 122, 131—137, 158—166, 170, 171, 179, 189, 213, 216, 217, 218, 237, 239, 240, 249, 252—254, 258, 271, 272—274, 289, 290, 292, 298, 299, 300.

GEHOORZAAMHEID, Beoefening der religieuze — volgens de geest van Sint Ignatius. pp. 23, 63, 96—115, 116—137, 151, 155, 156, 162, 233, 251, 318—325.

GEHOORZAAMHEID, Bijzondere gelofte van — aan den Paus. pp. 24, 27, 61, 191—202.

GELOFTEN, De drie religieuze —. pp. 46—65, 120—121, 173—175, 205—206, 232.

GENERAAL, Persoon en macht van den — der Orde. pp. 24, 26—27, 39, 104—105, 114, 139, 150, 184, 209, 223—226, 248, 259.

GEZONDHEID, Zorg voor de —. pp. 246—248, 294, 333—336.

GODSDIENSTONDERRICHT, Het geven van — aan de jeugd en de onontwikkelden. pp. 20, 24, 280, 281—283.

GRADEN, Onderscheid der —. pp. 49—63, 183, 226. Zie: PROFESSEN, COADJUTOREN, STUDENTEN.

HART, De Godsvrucht tot het Heilig —. pp. 169—171.

IGNATIUS, — als bestuurder. pp. 38, 110—115, 150—152.
Andere gegevens en feiten uit het leven van —. pp. *10—20*, 33—34, *37*, 44, 89, 146, *168*, *171*, 178, *179—180*, 182, 191—192, *201*, *211*, *236*, 248, *251—252*, 254, 255, 263, 265, 268—269, 274—275, 297—298, 300—302 (De cursief aangegeven pag. bevatten gegevens uit de „LOTGEVALLEN").
Persoon en karakter van —. pp. 37—38, 44—45, 90—91, 116, 203, 251, 255, 267—268, 288—290.
Zie verder over Ignatius: BRIEVEN, „DAGBOEK".

INTREDEN, Gelofte de Orde te zullen —. pp. 52—56, 183.

KLEDING, Bepalingen omtrent de —. pp. 78, 141, 183.

KOORGEBED, Gemeenschappelijk —. Zie: LITURGIE.

LA STORTA, Het visioen van —. pp. 18, 33, 34, 37, 168, 172, 300.
LEER, Overeenstemming in —. pp. 142—144.
LIEFDE, De inwendige Wet van —. pp. 104—105, 108, 147—157, 232. Onderlinge —. pp. 148, 155—156, 232—233, 301—302. Weloverwogen —. pp. 150, 154—155, 261, 294.
LITURGIE, Viering der — en der liturgische functies. pp. 13, 141—142, 183, 211—217, 266.
MARIA, Verering van —. pp. 171—173, 203, 300.
MENING, Zuivere —. pp. 148—149, 293.
MONTMARTRE, De gelofte van —. pp. 15—17, 50, 50, 67, 68, 79, 180.
MYSTIEK, Verhouding tot de —. pp. 274, 276—277.
NAAM, De — der Societeit. pp. 18, 32—45.
ONVERSCHILLIGHEID, Beoefening der — volgens de leer der Geestelijke Oefeningen. pp. 86, 91, 112, 131, 133, 252, 278—279.
PROEFTIJD, Duur van de —. pp. 24, 52, 53, 54, 56, 58, 59—61, 183.
PROFESHUIZEN, Armoede der —. pp. 69—75, 84.
PROFESSEN. pp. 26, 49—50, 50—51, 58, 61—62, 77—78, 80, 146—147, 196, 206, 226, 261, 282, 283, 285.
PROFESSIE, De religieuze —. Zie: GELOFTEN.
SCHEPSELEN, Het gebruik der —. pp. 85—86, 242—255, 278.
STUDENTEN. pp. 49—50, 51—56, 58, 77—78, 226, 261—266.
SUBORDINATIE, Het beginsel van —. pp. 107, 113—114, 224—225, 226, 294, 319—320.
TERECHTWIJZING, Broederlijke —. pp. 152—153.
VERGOEDING, Het aannemen van een — voor geestelijke diensten. pp. 16, 67, 76.
VERVOLGING, Sint Ignatius' gebed om —. p. 286.
„VIDA COMÚN", Inachtneming van het —. pp. 78, 141.
WAARDIGHEDEN, Het aannemen van —. pp. 61, 146—147, 285—286.
WERKTUIG, De mens een — in Gods hand. pp. 113, 123, 127—128, 137, 198, 237—242, 287.
ZEDIGHEID, Regels der —. pp. 92—93, 284—285.
ZUIVERHEID, Beoefening der religieuze — volgens de geest van Sint Ignatius. pp. 63, 87—95, 284.

BIJ DE PLATEN

Het vignet op de band ontwierp voor dit boek Karel Thole.

De gravures op blz. 9, 57, 83, 109, 135, 163, 193, 223, 257, 285 zijn ontleend aan het *Vita Beati P. Ignatii Loiolae, Societatis Jesu Fundatoris*, Romae M.DC.IX. Dit Vita bestaat uit 79 afbeeldingen met onderschrift van den Vlaamsen etser Cornelis Galle Sr. De hier afgebeelde voorstellingen geven weer:

Het beleg van Pampeluna
De ontmoeting met den Moor op weg naar Montserrat
Tussen de armen en gebrekkigen van Manresa
Op reis naar Jeruzalem
Verovering der Heilige Plaatsen
Op de schoolbanken te Barcelona
Studiejaren te Parijs
De geloften van Montmartre
Het visioen van La Storta
Eerste goedkeuring der Sociëteit in 1540

Het medaillon op blz. 31 is ontleend aan het *Imago primi saeculi Societatis Jesu a Provincia Flandro-Belgica eiusdem Societatis repraesentata*, Antverpiae, ex officina Plantiana Balthasaris Moreti, anno Societatis saeculari M.DC.XL., blz. 45.

De plaat tegenover blz. 48 geeft een détail weer uit een altaarstuk van *Peter Paul Rubens* (1577—1640) in de Gesù-kerk (S. Ambrosio) te Genua, voorstellende de Genezing van een bezetene op voorspraak van Sint Ignatius.

De plaat tegenover blz. 64 bevat een fac-simile van het *HS.A der Constituties* (tweede redactie), dat in het Archief der Sociëteit

van Jezus te Rome berust, f. 132 r. Zie in dit boek blz. 55. De tekst: „Lo que promette el scholar etc." wordt in oorspronkelijke en verbeterde lezing geciteerd op blz. 362, verwijzing 32.

De medaillons op blz. 177 en 235 zijn aan de middelnederlandse bewerking van boven genoemde feestuitgave ontleend: *Afbeeldinghe van d'Eerste Eevwe der Societeyt Iesu voor ooghen ghestelt door de Duyts-Nederlandsche Provincie der selver Societeyt,* t'Antwerpen, Inde Plantiinsche Druckeriie M.DC.XL., blz. 204 en 386.

De plaat tegenover blz. 272 bevat een reproductie uit genoemd *HS. der Constituties,* f. 71 r. Zie in dit boek blz. 261. De tekst: „Después de la confessión y communión que cada 8 días se freqüentarán etc." wordt in eerste en tweede lezing geciteerd op blz. 390, verwijzing 25.

De plaat tegenover blz. 288 geeft een détail-weergave van een schilderstuk van *Anton van Dyck* (1599—1641), voorstellende Sint Franciscus Xaverius, dat zich in de Vaticaanse Pinacotheek te Rome bevindt. Dit doek werd vervaardigd voor de Gesù-kerk te Rome bij gelegenheid van de Heiligverklaring in 1622.

INHOUD

VOORWOORD . . . . Bladz. 7

INLEIDING . . . . „ 8

Loyola en Manresa . . . . „ 9
Montmartre . . . . „ 14
De eeuwige stad . . . . „ 17
De beraadslaging der eerste paters . . . . „ 20
Samenvatting en verantwoording . . . . „ 25

EERSTE DEEL

GEMEENSCHAP IN CHRISTUS

I. DE NAAM . . . . „ 32
Het getuigenis der eerste gezellen . . . . „ 32
Een soldateske naam? . . . . „ 35
Gemeenschap in Christus . . . . „ 40

II. DE BAND DER GELOFTEN . . . . . . „ 46
De phasen van een ontwikkeling . . . . „ 46
De delen of ledematen van het ordelichaam . . . . „ 49
De greep van het apostolaat . . . . „ 59

III. EVANGELISCHE EN APOSTOLISCHE ARMOEDE . . . . „ 66
Van een mildere naar een strengere uitleg . . . . . „ 67
De armoede der ordegemeenschap en het persoonlijke armoede-ideaal . . . . „ 73
De drie beweeggronden . . . . „ 79

IV. REINHEID EN MAAGDELIJKHEID . . „ 87
Als „in dienst gestelde geesten" . . . . „ 88
Maagdelijk Bruidschap . . . . „ 93

V. GEHOORZAAMHEID ALS GEMEENSCHAPSBEGINSEL . . . . Bladz. 96
De ignatiaanse gehoorzaamheid tot twee grondbeginselen herleid . . . . „ 96
Een drievoudige opgang gegrondvest op de liefde . . . „ 100
Eerbiediging der persoonlijkheid om wille van de gemeenschap . . . . „ 106
Ignatius als bestuurder . . . . „ 110

VI. GEHOORZAAMHEID IN DE GEEST VAN GELOOF EN LIEFDE . . . . „ 116
Het bevel als vertolking van de wil van God . . . . „ 117
Het blind volbrengen van het bevel . . . . „ 123
De les der geestelijke oefeningen . . . . „ 131

VII. EENHEID IN VEELHEID . . . . „ 138
Eenheid, eenvormigheid en eensgezindheid . . . . . „ 140
De inwendige liefdewet . . . . „ 147

VIII. DE VERNEDERDE CHRISTUS . . . „ 158
De Christus der geestelijke oefeningen . . . . „ 158
De oproep der constituties . . . . „ 162
Enige nabeschouwingen . . . . „ 169

TWEEDE DEEL

KERK EN PAUS

IX. DE APOSTOLISCHE IDEE . . . . „ 178
„De zielen helpen” . . . . „ 179
Nieuwe plannen, nieuwe wegen . . . . „ 182
Een dubbele gevolgtrekking . . . . „ 186

X. IN DIENST VAN HET PAUSDOM . . . „ 191
Gehoorzaamheid „zonder enige draling of verontschuldiging” . . . . „ 192
Betekenis en kracht der vierde gelofte . . . . „ 197

XI. EEN PRIESTERLIJKE GEMEENSCHAP . „ 203
„Ordo clericorum regularium” . . . . „ 203
Woord en daad . . . . „ 208
Ignatius, de ignatiaanse constituties en de liturgische viering der kerk . . . . „ 211

XII. LIDMAAT EN LICHAAM . . . . „ 218
De eenheid van het geheel weerspiegeld in het deel . . „ 220
Het hoofd en de ziel van het mystieke lichaam . . . . „ 229

DERDE DEEL

WEG NAAR GOD

XIII. DE GESCHAPEN MIDDELEN . . . . . „ 236
Werktuig in Gods hand . . . . „ 237
De eigen waarde en eigen werking der geschapen middelen . . . . „ 242
Verheffing der eigen werking tot een werktuiglijke werking . . . . „ 249
XIV. APOSTOLISCH GEBED . . . . „ 256
De primaire plaats en functie van het gebed . . . . . „ 257
De voor allen vastgestelde gebedstijden . . . . „ 260
Geest van apostolisch gebed . . . . „ 268
XV. DE ALLERMINSTE SOCIËTEIT . . . „ 278
„Werken van nederigheid en liefde" . . . . „ 279
Nederigheid en onderdanigheid volgens de eis van onze roeping . . . . „ 284
XVI. GODS MEERDERE LOF EN EER . . „ 288
Een constructieve geest . . . . „ 288
Betekenis en toepassing van het eerste beginsel . . . . „ 290
„Aan Hem zij de glorie in de Kerk en in Christus Jezus ten allen tijde" . . . . „ 297
TEKSTBIJLAGE . . . . „ 303
1. *De beraadslaging der eerste paters. Maart—Juni 1539* „ 303
2. *De Formula Instituti van 1540 en 1550* . . . . „ 308
3. *Brief in opdracht van Sint Ignatius aan pater Andreas de Oviedo over de beoefening der gehoorzaamheid. 27 Maart 1548* . . . . „ 318
4. *Brief van Sint Ignatius aan keizer Claudius van Abessinië over het primaat van den Paus van Rome. 16 Febr. 1555* . . . . „ 326
5. *Brief van Sint Ignatius aan den hertog van Gandia Franciscus Borgias over de geest van boete en gebed. 20 Sept. 1548* . . . . „ 333

6. *Instructie van pater Hieronymus Nadal: over het gebed, vooral voor de leden der sociëteit* . . . . . Bladz. 337
7. *Brief van pater Claudius Aquaviva: over de vraag: welke de praktijk van gebed en boetedoeningen is in de sociëteit, volgens ons instituut (1e gedeelte). 8 Mei 1590* . . . . „ 345

VERKLARING DER GEBRUIKTE AFKORTINGEN . . . . „ 352

VERWIJZINGEN . . . . „ 355

REGISTER DER VOORNAAMSTE BEHANDELDE ONDERWERPEN . . . . „ 400

BIJ DE PLATEN . . . . „ 403

INHOUD . . . . „ 405

De licentia Superiorum Ordinis.

Imprimatur, Driebergen d. 28 m. febr. 1940
J. A. M. Prein, cens. a. h. d.